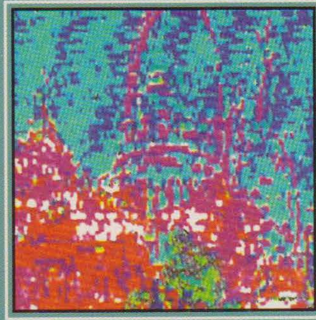
محمد رضا اللواتي

المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخرى



دار الساقي

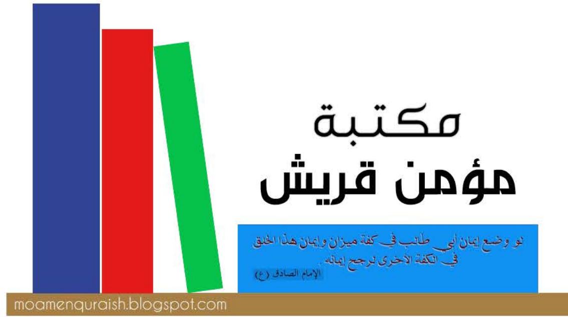
المعرفة والنفس والألوهية
في الفلسفة الإسلامية
والمدارس الفلسفية الأخرى

المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخرى

محمد رضا اللواتي



دار الساقي



الطبعة الأولى ١٩٩٤

بناية تابت، شارع امين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب : ١١٣/٥٣٤٢ بيروت – لبنان
هاتف : ٣٤٧٤٤٢ (٠١) ؛ فاكس : ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office : 26 Westbourne Grove, London W2 5RH, Tel: 071-221 9347 ; Fax : 071-229 7492

شكـر وتقديـر

قد يكون من صدق الوفاء عليّ أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى من تدين لجهودهم هذه الدراسة بالفضل العميم وأخصّ بالذكر هنا:

١ ـ حجة الإسلام فضيلة الشيخ» محمد تقي المصباح اليزدي «أستاذ الفلسفة الإسلامية في الحوزة العلمية بمدينة قم المقدّسة الذي تحمّل عناء مراجعة نص الدراسة والتدقيق في مطالبها وتسجيل بعض البيانات العلمية في هوامشها وإجازته ـ مشكوراً ـ لهذه الدراسة أن تنشر بياناته النفيسة تلك تعميماً لفائدتها، فجزاه الله عن خدماته الدينية أفضل جزاء العلماء العاملين.

٢ ـ خبير اللغة العربية الأستاذ «قاسم سليمان عروة» الذي راجع متأنّياً البيان اللغوي للدراسة وعاين ألفاظها ومعانيها.

٣ ـ سائر الإخوة الأعزاء الذين نعمتُ بجهودهم المخلصة في مساعدتي لإتمام الدراسة لا سيّما الأخ الكريم «هلال بن حسن بن علي اللواتي».

المقدمة

الفلسفة والدين

الإنسان والمعرفة

منذ أن وعى الإنسان وجوده في هذه النشأة وهو في بحث دؤوب لا ينضب عن معرفة أسرارها. فالذهن الإنساني لم تمرّ عليه فترةٌ توقّف فيها عن الكشف عن سبل تعمير هذه الأرض التي يعيش عليها وتأمين حاجاته الأساسية فيها من مسكنٍ وملبسٍ ومأكلٍ ومشرب، بل وتعدّى ذلك إلى جوانب واسعة أخرى لعلّها لا تتعلّق تعلّقاً مباشراً بحاجاته المعيشية، ولكن لها الصلة الوثيقة بفضوله العلمي وتطلّعاته المعرفية. فغار في أعماق الظواهر الطبيعية على أنواعها التي من حوله من سماوات وما فيها، وأراضٍ وما في باطنها، وبحار وما تضمّه في أعماقها، وكائنات على صغرها، ولم يكتفِ بذلك بل قادته غريزة العلم إلى التساؤل عن خالقه الذي أوجده بعد أن لم يكن ما هو؟ وكيف هو؟ ومن هو؟ ومن أين أتى؟ ولماذا خلقه؟ والغاية التي يريدها له؟ وإلى أين سينتهي به المطاف بعد الرحيل عن هذه النشأة؟ فهل سيظلّ باقياً في صورة من الصور؟ أم سيتلاشى حين تلاشي بدنه المادي؟ وفيمَ تكمن سعادته بعد حياته هذه؟ وكيف السبيل إلى ضمانها هناك؟ وماذا عن نفسه هذه التي بين جنبيه؟ فهل هي غير هذا البدن المادي؟ وفي هذه الحالة ما هي العلاقة التي تربطها به؟ وهل كانت في مكان ما قبل ارتباطها به أم لا؟ وإلى غير ذلك من الأسئلة التي لم يجد الغور في عمق الظواهر المادية واستخدام التجربة يقودانه إلى التوصل إلى أجوبة عنها. وهنا نشأت معضلة معرفة الأجوبة عن هذه التساؤلات وكيف السبيل إليها. ثم ماذا سيكون الدليل على صدق ما توصّل إليه واعتقد به من أجوبة لا سبيل للتجربة في إثباتها والتحقق من واقعيتها وإصابتها للحقيقة؟

نزعة التفكير

إذن لم يكن للتفكير في ما وراء هذه النشأة من وقت ظهر فيه بل هو ملازم

للإنسان منذ وجوده. إذ هو من مقتضيات جبلته الأولى. ففسيل الإحاطة العلمية بالأشياء مغروس في أعماق النفس الإنسانية بيد موجدها لا ثمة سبيل لإزالته أو منع نموه. وقد تضافرت الأدلة المثبّتة أن ذاك من ذاتيتها بحيث تصوّر انفكاكها عنها هو تصور انفكاكها عن ذاتها وإعدام لهويتها وعدم تحقّق لوجودها، فليس نشوؤها راجع ـ والحال هذه ـ لقهر عامل خارجي، لذا قيل إن الفلسفة ـ عند أولئك الذين يرون أن المعارف المتعلّقة بما وراء هذه النشأة المادية أي الميتافيزيقيا بالتعبير الحديث من مختصّات الفلسفة، وأن التحقيق فيها تحقيق فلسفي ـ لا تاريخ لها[1]. كما وأن هذا اللون من التفكير لم يكن من مختصّات فئة دون أخرى، فليس المتعلّم هو الذي تراوده رغبة في معرفتها دون الأمي، ولا أن رتبة معينة من الثقافة تؤدي إلى انبثاقها في الذهن دون غيرها.

وعلى أية حال فالأسئلة تلك على كثرتها لم تمنع الإنسان من تتبّع صراط أجوبتها. وما سمح الإنسان لمشكلة المعرفة أن تصبح عتمة في سبيل مشاهدة لمعات أنوار الحق والواقع فقد سجل التاريخ في معركة الإنسان مع موانع معرفة ما وراء النشأة المادية أنماطاً من الاعتقادات التي لم تمتّ إلى الحق والواقع بصلة. وكان للوهم والتخيّل وتقليد الآباء الدور الأكبر في صياغتها. ولكن وإلى جانب ذلك فقد سجل التاريخ حضارات رائعة من التقدم العقلي والعمران المعرفي بناها الإنسان عبر مراحل مختلفة من صراعه العلمي، هذا وقتما اهتدى إلى حلّ جذري لمشكلة المعرفة وكيفية إصابة الواقع، وذلك عندما اكتشف خزانة المعارف اليقينية التي عنده فأصبح يعرض كل معرفة جديدة يكتسبها فيما تتعلق بما وراء المادة على يقينياته تلك ويقيس صحتها أو سقمها وفق مدى توافقها وتخالفها معها.

الإسلام والمعرفة

ولم يفت التاريخ أن يذكر أن رسالات دينية شتى ظهرت في مختلف أزمنة الصراع البشري لمعرفة الغيب، لتساهم بقسط وفير في دفع جهود المعرفة إلى الأمام بما كانت تعرضه من معارف تتعلق بما وراء النشأة الدنيوية، لا سيما «رسالة الإسلام» التي عرضت كمّاً غفيراً من المعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد، كما حثّت متّبيعها على التأمل في الآفاق والأنفس بغية إصابة الحق، وأكثرت من الدعوة إلى التفكّر والتعقّل

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، ص ١٠. ترجمه إلى العربية: محمد عبد المنعم الخاقاني.

والتعلّم والتذكّر، وألقت لوماً كبيراً على أولئك الذين لا تتجاوز معرفتهم ظاهر الحياة المادية التي يعيشونها، فكأنها بذلك تدعو دعوة صريحة لامتلاك رؤية علمية شاملة عن الحياة ببعديها المادي والمعنوي، أضف إلى ذلك ما توفره شرائعه التعبّدية من الفرص العديدة لتحقيق الغاية العلمية المذكورة، الأمر الذي يقف عليه المتأمل الدارس لمناهج هذه الرسالة بكل وضوح.

غير أن قوماً من المنتحلين بهذا الدين الإلهي العظيم منعوا النظر والتفكّر في غير ظاهر هذه الحياة وأرادوا إخماد ذلك التوجّه الفطري لمعرفة المبدأ والمعاد وكانت حجتهم في ذلك هي أن «**الأنبياء أخبروا الناس عن ذات الله وصفاته وأفعاله وعن بداية هذا العالم ومصيره وما يهجم عليه الإنسان بعد موته وآتوهم علم ذلك كله وكفوهم مؤونة البحث والفحص في علوم ليس عندهم مباديها ولا مقدماتها التي يبنون عليها بحثهم**»[1].

فالكلام المارّ يمنع التحقيق العقلي المحض في قضايا عرضها الكتاب العزيز وقد أقيم البرهان في محلّه على حقّانية الدعوة الإسلامية وأنها من الله سبحانه فلا يتبقى عذر يمنح مجالاً لطلب البراهين على المطالب المذكورة في الكتاب. وبموجب ذلك فالدين قد كفل مؤونة الاستدلال على صحة المطالب التي حملها للناس فلم يتبقّ وجه للسعي إلى نيلها. ولما كان أمر الفلسفة والتفلسف هو هذا أي «**التفكير العقلي الخالص**» بغية إدراك المعارف المتعلقة بما وراء النشأة المادية، فالدين قد قوّض أركانها وكفى جهدها.

الإسلام والفلسفة

وهنا ينشأ السؤال التالي: هل الدين فعلاً يمنع من التفكير العقلي الصرف المسمى بالتحقيق الفلسفي؟ بعض المتأخرين من الباحثين يشير إلى أنه ليست للدين علاقة بالفلسفة يقول «**الفلسفة علم عقلي خالص وتبعاً لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني**»[2]. والبعض الآخر ذهب إلى أبعد من هذا إذ صوّر المسألة على مستوى القطيعة الأبستمولوجية من منطلق أن «**مبدأ التسليم**» الذي يؤمن به الدين يخالف تماماً «**مبدأ التفكير والنقد والمناقشة**» الذي تتبنّاه الفلسفة. وعلى هذا فهنالك خلاف حادٌّ على مستوى المنهج بين الدين والفلسفة «**أن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن**

---

(١) الندوي، أبو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ٩٧.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٢٠٣.

في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون بل كان خلافاً في المنهج، ويتلخّص هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي منهج نقدي في حين أن منهج التفكير الديني إيماني. إن الفلسفة تناقش المسلّمات كافة ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق. في حين أن مبدأ التسليم ذاته أساس في الإيمان الديني وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة بل دون أن تطرأ عليه أصلاً فكرة المناقشة!!... الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء في حين أن رجل الدين حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية!!»[1].

فبموجب ما تقدم لا مجال للدين أن يلتقي بالفلسفة على بساط واحد، وبمقابل هذا التصور هنالك تصور آخر نابع من دراسة شمولية لمنهج الدين ومنهج الفلسفة على حدٍّ سواء. لا أثر للارتجالية المبتذلة فيها مطلقاً، يطرح ما حاصله «كيف يسوغ للأنبياء أن يدعوا الناس إلى السمع والقبول بلا بيّنة وأن يطلبوا منهم السير على غير طريق الاستدلال وإقامة البرهان مع أن ذلك مخالف لجبلتهم ومناف لما جهزوا به في أصل خلقتهم وبنية وجودهم. حاشا ساحة الأنبياء أن يحملوا الناس على أن يخبطوا خبط عشواء، وأن يسوقوهم سوق البهيمة العمياء. وها هو ذا القرآن أعدل شاهد على ذلك فيما يدعو إليه المجتمع الإنساني من معارف المبدأ والمعاد وكليّات المعارف الإلهية، فهو لا يأخذ إلا عن حجة بيّنة ولا يدع إلا عن حجّة بيّنة ولا يمدح إلا العلم والاستقلال في الفهم ولا يذمّ إلا الجهل والتقليد قال تعالى ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ (سورة يوسف الآية ١٠٨). وخلاصة القول إن الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيلِ الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهّز به وهذا هو بالذات ما يُعبّر عنه بالفلسفةَ الإلهية.

فكيف صحّ بعد هذا، الفصل بين الدين الإلهي والفلسفة الإلهية مع أنهما شيء واحد لا تعدّد فيه ولا اختلاف؟ فلا قيمة إذن لما أصرّ عليه جمع من الأوروبيين واستحسنه آخرون من المسلمين من أن الدين يقابل الفلسفة. لا قيمة لأقاويلهم ودع عنك أيضاً ما نهج به جمع من الباحثين المسلمين من أن الدين يرفض الفلسفة ويبطلها ولا ينسجم معها، وأن الموقف الديني هو غير الموقف الفلسفي وهدف هذا غير هدف ذاك. فدع عنك هذه الأقاويل وتيقّن أن الدين لا يدعو إلا إلى الفلسفة الإلهية

---

(١) زكريا، فؤاد، مقالة بعنوان «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر»، منشورة في ندوة عن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص ٤٣.

وهي الحصول على المعارف الإلهية عن حجّة عقلية»[١].

والذي نحن له واجدون أن الكتاب العزيز قد شحن بالآيات الحاكية عن الغيب وعن النشآت العريضة التي تقع وراء هذه الحياة المؤقتة وما فعل ذلك إلا لأجل هداية الإنسان للغاية المقدسة التي ينشدها في تشريعاته كلها، وليس لأجل إشباع ترفه الفكري. ثم إنه دعا إلى التدبّر في آياته والتفكّر في معارفه التي جلبها للإنسان وألحّ في طلبه هذا أيّما إلحاح إذ في التفكّر يكمن تيقّنه بها ولا مشاحة في أن الاستدلال العقلي الصرف وجه.من وجوه التفكّر بل هو التفكير الخالص المستتبع لليقين.

رسالة الفلسفة الإسلامية اليوم

تلك كانت وجهة النظر التي نتفق معها والتي على ضوئها سلك روّاد التفكير الاستدلالي في الإسلام طريقهم نحو درك المعارف العالية فظفروا برؤية برهانية سليمة حول المبدأ والمعاد بعد جهود هائلة بذلت عبر قرون متواصلة لذا فيحق لنا القول بأننا ـ المسلمون ـ نملك أروع بنيان فلسفي شامخ في الإلهيات نستطيع وفقه إثبات عقائدنا بأسس منطقية وعقلية لا تتزلزل بل وتقديمها إلى العالم كله بهذه الصورة المحكمة فمن وجهة نظرنا أن المتخصصين من رجال هذا الفن العظيم عليهم:

أ ـ تقديم هذه الرؤية الكونية الجبارة بأسلوب يتناسب مع الذوق اللغوي والثقافي للأجيال اليوم إذ من المؤسف حقًّا «**أن تظلم هذه الحكمة لأن قليلاً من الناس هم متعمقون فيها، ومن ناحية أخرى لأن الأعداء والمتعصّبين وقليلي الخبرة قد تضافرت جهودهم ضدها»**[٢].

ب ـ تقديمها بشمولية وتوسّع كحلّ للأزمات العقلية التي عانت منها الثقافات الغربية لا سيما الأوروبية التي مع الظهور المكثف للفلاسفة فيها عجزت عن أن تظفر برؤية واقعية عن الكون والحياة بل كانت تكريساً للتخلّف العقلي التي منيت به أوروبا في القرن الثامن عشر. نعم يؤكد الباحثون عن الوضع الفلسفي لأوروبا اليوم أن الميتافيزيقيا قد عادت إلى الساحة مجدداً في صورة الفلسفة التوماوية أو

---

(١) الطباطائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، ص ١١.
(٢) المطهري، مرتضى ، العدل الإلهي، ص ١١١.

الاسكولائية[1]، وأن الدين بدأ يعود على أصابعه من جديد إليها بمعونة الاكتشافات العلمية الحديثة وهذا من شأنه دفع المتخصصين لبذل جهد أكبر لعرض ما في الفلسفة الإسلامية من حلول للمشاكل التي ظلت غير محلولة في الفلسفة التوماوية والتي سيقف على تفصيلها القارىء في حينه إن شاء الله العزيز.

«إن أملنا أن يواصل العلماء المخلصون هذا السير التكاملي. وينيروا بتلك الأضواء الثاقبة مناطق أخرى ما زالت مظلمة حتى الآن ويستنقذوا الكثيرين من الحيرة والتخبط وبعون الله فإنه باتساع الإمكانيات لعرض نظريات (الفلسفة الإسلامية) الأساسية وتوضيحها تفتح المحافل الفلسفية في العالم وتوفر الأرضية لسيطرة الثقافة الإسلامية على كل أرجاء العالم[2].

وها هنا ملاحظة مهمة هي أن الفشل الذي منيت به فلسفات أوروبا على اختلافها وكثرتها حول إصابة الواقع الخارج عن حدود المادة لا يتحمل مسؤوليته الطريق الاستدلالي وعجزه عن تحقيق مطلبه هناك، إذ هذا الطريق أساساً لم يكن متّبعاً عندهم بالدرجة المطلوبة والصحيحة وأن عوامل كثيرة أخطرها التمدّن المادي في شتى الحقول كان قد ألقى ظلاله على البحث العقلي عندهم فجعله تبعاً للمادة ويتم تحقيقه عن طريق التجربة، مع أن البحث العقلي لا يمرّ عبر التجربة، وتفصيله في موضع أنسب من هذا إن شاء الله العزيز.

هذا الكتاب

يسعى هذا الكتاب لتقديم تصور أولي وبالخطوط العريضة عن بعض جوانب ما اصطلح عليه «**بالمشكلات العقلية الكبرى**» وهي مشكلة المعرفة ومشكلة النفس ومشكلة الألوهية (مع ما في التعبير من تسامح) ومشكلة الطبيعة حيث يعرض الآراء التي توصلت إليها الحضارات الفلسفية البشرية في مختلف مراحلها ابتداء بالعهد الإغريقي الأول ومروراً بالحضارة الإسكندرانية وآراء الفلاسفة الأوروبيين وانتهاء بتحقيقات الفلاسفة المسلمين لا سيما الفيلسوف الإسلامي الكبير «**صدر المتألّهين محمد بن إبراهيم الشيرازي**» آخر مجدّدي الفلسفة الإسلامية، الرجل الذي تدين الفلسفة الإسلامية له بالشيء الكثير لما حقق لها من إنجازات لم يكن لأحد قصب

---

(١) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، ص ٣٧١.

(٢) المصباح، محمد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، ص ١٣٨.

السبق عليه والتي كان لها الأثر الأكبر في إعطائها هذا الرونق الذي تتمتع به اليوم.

«**تدور معظم بحوث صدر المتألهين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية. وقد تمثّل صدر المتألهين بصورة رائعة في ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولا سيما أفلاطون وأرسطو. واستطاع أيضاً هضم ما قدمه الفارابي وأبو علي وشيخ الإشراق وغيرهم من تفسير أو إبداع. واستوعب أيضاً ما أدركه العارفون العظام بوحي من أذواقهم وقوة عرفانهم ثم شاد أساساً جديداً على قواعد وأصول محكمة لا يتطرق إليها الخلل. وأخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضي بواسطة البرهان والاستدلال بحيث تستنبط وتستخرج أحدها من الآخر. وبهذا أخرج الفلسفة من التبعثر والتشتّت في طرق الاستدلال. وكانت فلسفة صدر المتألهين رائعة وغير مسبوقة ولكنه أفاد من جهود المحققين الكبار الذين تقدموا عليه خلال ثمانية قرون والذين كان لكل منهم نصيب في تقدم الفلسفة وتطورها. وقد مرّت مع الأسف منذ ظهور هذه الفلسفة وحتى الآن أربعة قرون ولم تقدم خلالها ولو إجمالاً إلى أوروبا. ويؤيد هذا الزعم المتخصصون بشؤون الشرق. يقول البروفسور إدوارد براون المستشرق البريطاني المعروف: رغم انتشار فلسفة ملاصدرا ورواجها لم أجد لها أثراً على ألسنة الأوروبيين**»[1].

ومما يؤسف له أيضاً أن الباحثين العرب لا يكادوا يتجاوزون عدد أصابع اليد ممن تحدثوا عن النهضة الفلسفية التي أقامها. ومع ذلك فهو كافٍ لكي لا يغيب ذكره وقت الحديث عن أعلام الفلسفة الإسلامية ومع ذلك فقد غاب أو تغيّب فعلاً، الأمر الذي يستوقف النظر حقًّا[2]. وعلى أية حال فلنغض الطرف عن هذا حاليًا على أن نستأنفه لاحقاً ويحلو لكاتب هذه الأوراق كثيراً أن ينتسب إلى أولئك الذين قدموا هذا الفيلسوف العظيم إلى المكتبة العربية وليجد القارىء العربي فكره الفلسفي الشامخ متاحاً للاطّلاع عليه والتزوّد منه.

أما الغرض الذي يرمي إليه الكتاب فهو تعريف القارىء العربي بالتراث الفلسفي العظيم الذي نمتلكه نحن المسلمون والرؤية الكونية الشامخة المؤيدة بالبرهان عن عقائدنا التي جاء بها الكتاب العزيز، وحثّنا على معرفتها معرفة استدلالية لا ظنية أو تقليدية. وبالمقابل العجز المهين الذي أصاب الفكر الأوروبي في محاولته

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: مقدمة الكتاب لمرتضى المطهري، ج ١، ص ١٣.

(٢) تعليق بعنوان: صدر المتألهين، انظر الباب الرابع الفصل الأول.

لفهم المسائل المارة الذكر وأن دوراً عتيداً مرميًّا على عاتقنا لفهم تراثنا العقلي العظيم هذا وتقديمه واضحاً سلساً في خط الدعوة إلى التوحيد. كما خاطبنا سبحانه وتعالى في الذكر المجيد ﴿**ادعوا إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة**﴾ وقال ﴿**قل هذه سبيلي ادعوا إلى الله على بصيرة من أمري أنا ومن تبعني**»[١].

(١) الآية ١٠، سورة يوسف من القرآن الكريم.

الباب الأول

المعرفة الميتافيزيقية في الفلسفات البشرية

الفصل الأول

المعرفة الميتافيزيقية في الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة

تمهيد ـ تاريخ علم المعرفة

يحسن بنا بادىء ذي بدء ونحن نتحسّس طريقنا إلى لبّ المسألة التي ننشدها التي هي «هل تستطيع البشرية العثور على وسيلة للتعرّف على مسائل علم **الميتافيزيقيا The Metaphysics** معرفة تساوق اليقين؟ وما هي الأداة التي يجب استخدامها لهذا الغرض من أدوات المعرفة المتاحة لها؟» يحسن بنا قبل ذلك تسليط الضوء على تاريخ «**علم المعرفة**» وكشف بعض من جوانبه المهمة للقارىء الكريم.

غبّ قرون لعلها لا تتجاوز الثلاثة نشأ هذا العلم لكي يبحث في «**المعرفة الإنسانية**» فيعرّفها ويميّزها عن سائر أنماط التفكير الإنساني ويقرّر مدى إمكان نيل اليقينية منها ويؤشّر إلى مصادرها وميادينها والأدوات المتاحة لنيلها.

ومع أن علم المعرفة هذا حديث المنشأ إلا أن مشكلة المعرفة أعني المسائل التي يهتم بها ليست كذلك. إذ لعلّ أساسها يمتدّ إلى أزمنة سحيقة كما يذكر المطّلعون عن كثب على تاريخها، فهم يقولون إن القرن «**الخامس قبل الميلاد**» هو زمن سطوع وهجها عندما انبرت مجموعة من الأغارقة عرفت فيما بعد «**بالسوفسطائية Sophism** تنكر إمكان المعرفة أساساً إذ لا واقع للأشياء غير الذهن، وما لبثت إلا وانبثقت منها أخرى **تشك** في إمكان الواقعية **Scepticism** وقد صاغت مذهبها كالتالي: «**لا يوجد شيء وإذا وجد شيء فلا يمكن معرفته وإذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته إلى الآخرين**»[1].

أما الأسباب الكامنة وراء ذلك التيار المنكر لإقامة أساس للمعرفة فضلاً عن

---

(١) سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، ص ٦٣ و ٣٥٥.

المعرفة الغيبية الخارجة عن متناول الحواس الإنسانية فمرجعه كثرة الآراء الخلافية عن الكون ومبدئه ومنتهاه التي أدت إلى ولادة الشعور اليائس من إمكان المعرفة آنذاك[١]. وبالقدر الذي أسهمت في انبثاق هذا التيار فقد سمحت بولادة النهضة العقلية في بلاد اليونان إذ أقلقت العلماء ودفعتهم إلى سلوك منحى تحدّيها وإبطالها. فأول رائد تصدى لإبطالها كان «**سقراط Socrats**» ومن بعده تلميذه «**أفلاطون Plato**» الذي يُعَدّ أول باحث جادٍّ في نظرية المعرفة الذي حاول رسم السمات الضرورية المتوافرة فيها.

ويجدر بنا قبل رفع اليد عن هذا العرض المختصر لتاريخ المسألة أن نذكر كذلك الأسباب الكامنة وراء الاهتمام الشديد الذي نالته مؤخراً في أوروبا بحيث أصبحت علماً منفصلاً عن بقية العلوم. فقد لعب تقدّم العلوم الطبيعية دوراً كبيراً في تأسيسه دون قصد منه لذلك. إذ أطاح صرح الأفكار القديمة عن الكون كتلك التي قالت بها نظرية «**بطليموس**» الفلكية والتي اعتقدت بها «**الكنيسة**» وظلّت تروّجها طويلاً فكان مؤدّاه التمهيد لحلول النظرة المادية عن الكون بهجر الناس لاعتقادات الكنيسة. وقد ساعدهم على ذلك أكثر قمعها للحركات العلمية ومحاربتها للعلماء والمكتشفين. وفي هذا الجو انبرى «**مونتاني Montaigne**» الفرنسي بتأسيس مذهب الشك في أوروبا. إذ دافع بشدة عن نزعة الشك في كتابه الذي اشتهر به «**المقالات Essais**»[٢]. فهو من جهة موقعه من نزعة الشك في إمكان المعرفة أساساً في الموقع نفسه الذي عليه «**بيرون Pyrrhon** » اليوناني صاحب أول نزعة شكية شاملة هناك[٣]. وعلى أية حال فقد كثرت الآراء الفلسفية بعد ذلك تبعاً لكثرة الفلاسفة الذين انقسموا إلى فئات عدّة: منهم من لا يثق في غير المعرفة الحسية، وآخرون يلغون الحسّ وسيلة للمعرفة الواقعية ويحتجّون «**بخطأ الحواس**» على دعواهم فكان من جراء ذلك انبثاق «علم المعرفة» يبحث في إمكان المعرفة الواقعية والأدوات المتاحة لذلك.

المعرفة عند أفلاطون

بعد هذا الموجز من تاريخ علم المعرفة نبدأ الخطى سيراً نحو المسألة التي ننشدها وهي «هل بالإمكان إقامة أساس لعلم الميتافيزيقيا عبر علم المعرفة، وبعبارة

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٤٨٣. والمصباح، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص ٢٩.

(٣) سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، ص ٦٣.

لعلها ألطف: أيستطيع الموجود الإنساني أن يعرف المسائل التي لا تصل إليها حواسه الظاهرية كتلك المعنونة بكبرى مسائل العقل معرفة يقينية؟ وبأي أداة يمكنه ذلك؟ أم أن ذلك خارج عن قدرته المحدودة وإمكانياته الضئيلة؟ إن أول باحث في هذه المسألة كما مرّت الإشارة إليه كان الفيلسوف اليوناني «**أفلاطون**» فلنر أين توصّل في بحثه.

اعتقد أفلاطون أنه ليس بالإمكان معرفة الغيب فحسب، بل لا معرفة إلا الغيبية. فهو يرى أن المعرفة لا بدّ أن تكون بالثوابت[1]. أما المتغيرات فكلّما عرفناها تغيّرت فما عادت معرفتنا بها معرفة، ولما كان شأن العالم الذي نعرفه عبر حواسنا هو التغيّر. فلا بدّ من فرض عالمٍ ثابت مستقل عن هذا معرفته تعادل المعرفة الحقيقية وإلا استحالت المعرفة أساساً. ولا بدّ كذلك من فرض أداة غير الحواس لتقودنا إلى التعرّف عليه وليس ذاك إلا «العقل».

ويُعرِّج أفلاطون بالحديث إلى العالم العلوي ويصوّره لنا بصورة لا تقلّ غرابتها عن غرابة «**بلاد العجائب**» فعالم أفلاطون العلوي أو عالم الإله كما يحلو له تسميته اجتمعت فيه «**مثل**» جميع الأشياء. فما من فرد طبيعي إلا وله «**مثال**» في عالم الإله لا تتعاوره الأزمنة فتحيله إلى فساد ولا ينساق للحركة فيندثر ويبور[2]. والرابطة التي تربطه بمثاله الدنيوي هي رابطة التربية فهو ربّ النوع وعلى عاتقه مسؤولية إخراجه من النقص إلى الكمال[3]. أما كيف يقوم رب النوع بممارسة مهنته الشريفة تلك فذاك بإدراك النوع وجود ربه المثالي في أفق المفهوم الكليّ. إذ ليست الكلّيات عنده إلا صور المثل تعرف عليها النوع قبلٍ حلوله في البدن. فقد كان طليقاً في عالم الإله وهناك نال معرفته بمثاله إلاّ أن نزوله إلى أسفل سافلين أذهله وأنساه معرفته السابقة. غير أنه وبمجرد أن يحتكّ عبر حواسه بهذا العالم المتغير ويلتقط المعارف الجزئية عنه يبدأ بتذكّر المثل التي شاهدها من قبل فيعشقها ويسعى للتعرف إليها من جديد والاتصال بها. وهنا ينساق لنظام التربية الذي يوفره له مثاله فيبدأ بالخروج جرياً وراءه من الضعف إلى القوة ومن النقص إلى الكمال ومن البدن إلى الروح ومن المادة إلى التجرد.

بهذا اللون الممسوح بالمسحة العرفانية يقدم أفلاطون حلاًّ للمسألة التي

---

(١) زيدان، محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب، ص ٢١.
(٢) وجدي، فريد، دائرة معارف القرن الرابع عشر، ج ١، ص١١٠.
(٣) سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، ص ٩٧.

طرحناها. فالعدد الهائل من «**كرات**» المعارف الجزئية التي ننالها عبر الحواس والموجودة في «**ملعب**» الذهن مصدرها عند أفلاطون عدد آخر أشد هولاً من «**الكرات**» في ملعب لا تخوم له.

والعقل هو الدرجة الرابعة والأخيرة في سلّم الصعود إلى أعلى والإشراف على عالم المثل وأرباب الأنواع، بينما لا يعدو الحس أن يكون إلا الخطوة الأولى فهو «**أول مراحل المعرفة وليس كلّها. إنه يقدم لنا فيضاً من التغيّرات الفردية المؤقتة. فهو يدرك عوارض الأجسام وأشباحها ولا يصل أبداً إلى إدراك حقيقتها**»[١]. وبعد الحس يأتي الظن ويتلوه الاستدلال الذي هو استخدام الذهن للمعطيات الحسية لالتقاط الصور الكلية. ثم إنه لا يلبث إلا يسيراً ويستغني عن الصور الحسية ويستبقي الصور الكلية. وأخيراً تأتي النوبة إلى المعرفة العقلية التامة والتي هي غاية هذا السير المعرفي الذي «**بها تطلب المعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة والحقيقة العليا وحقيقة الحقائق دون الاستعانة بالحواس. وهو واقع في طريق المجاهدة الفكرية والدأب على حياة النظر والتأمل الشديدين. والطريق إليه هو المنهج الديالكتيكي الذي يقوم على الارتفاع من الأفراد إلى الأنواع فإلى الأجناس عن طريق تبيين الحقائق الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعمّ الصفات جميعاً**»[٢].

الخلاصة: عند أفلاطون إقامة علم الميتافيزيقيا يمرّ عبر المعرفة. بل ليس هناك من معرفة إلا الميتافيزيقية. والطريق إلى ذاك هو السير العقلي من الجزئيات إلى الكليات التي هي صور غيبية عن العالم المراد معرفته والوصول إليه.

تلك كانت نظرية أفلاطون في المعرفة وقد حوت:

١ ـ فكرة خلق الأرواح قبل الأبدان.
٢ ـ الصور المشابهة لكل نوع.
٣ ـ عدم إمكان معرفة العالم المحسوس معرفة واقعية لتغيّره المستمر.
٤ ـ الصور الكلية نشاط فوق الإحساس يتأتى بقوة العقل.
٥ ـ العقل هو الوسيلة للمعرفة وليس الإحساس.
٦ ـ التكامل الإنساني كامن في المعرفة العقلية.

---

(١) مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٢٢.
(٢) المصدر السابق..

غير أن أكثر المحققين لم يتفقوا مع أفلاطون حول إقامة علم الميتافيزيقيا بهذا النحو لا سيما القول بوجود النفس قبل البدن. فقد أثبت هؤلاء أنها مادية الحدوث تنشأ مع نشأة النفس وليس قبلها. وسيأتينا تفصيل المسألة لاحقاً.

المعرفة عند أرسطو

إذا كان أفلاطون هو أول باحثٍ جادٍّ عن مسألة المعرفة، فإن تلميذه المعلم الأول «**أرسطوطاليس Aristotle**» واضع المنطق أو جامعه هو صاحب الفضل في دفعها إلى الأمام وإيصالها إلى أروع صورها. لذا فلا مناص لنا من التطرّق إلى رأيه في المسألة التي نريدها.

إن أول عمل قام به أرسطو هو تقويضه أساس العالم العلوي بالصورة التي قدّمها أستاذه أفلاطون الذي أنفق عمره في رسمه. فلم يعترف بوجود عالم المثل، كما منع أن تكون النفس في مكان ما قبل البدن، بل هي تحدث بحدوثه لا انفكاك لها عنه. وبذلك فكان لزاماً عليه وضع أساس الميتافيزيقيا في قلب عملية المعرفة بصورة تختلف عما رسمها أستاذه. فنجده يعترف بالحواس أدوات للمعرفة الجزئية ويرفض أن يكون غير قابل للمعرفة اليقينية. فالمحسوس الجزئي عنده أداة للمعرفة العقلية التامة فلو تعذّر معرفة المحسوس لما أمكن بناء صرح العلم أساساً. وبذلك فقد أعاد أرسطو الحسّ إلى عملية المعرفة بعد أن نبذه أفلاطون.

غير أن اعترافه بالحس لا يعني أنه جعله المنتج الوحيد للمعرفة وكفى. فهو يعتقد أن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا بمعرفة «**العلل**»[(١)]. فالعلل هي الأساس الأول في المعرفة وعليه فليس للحس أن يتكفل معرفتها. إلا أنه مساهم بارع فيها فدرب الظفر بمعرفة العلل عنده يبدأ بنيل الجزئيات عبر الحواس. بعد ذلك يتولى العقل تناولها وحذف الخصوصيات المشخصة عنها ليحافظ على الجهة الجامعة. فهو يجرد الجزئي وينتزع الكلي الذي لم يكن قبل قليل إلا صورة جزئية قام العقل بصياغتها في صورة الكلي[(٢)]. والسير في هذا الدرب يكون بالاعتماد التام على مبادىء أولية واضحة للنفس ملازمة لليقين فإن شئنا أن نظفر بمعرفة يقينية لا بدّ من نيلها عبر تلك المعارف البديهية التي لا ينفك اليقين عنها فما ينبع عنها يكون مثلها. فأرسطو إذن يكتشف منبع اليقين في أعماق النفس الإنسانية ويريد للمعارف النظرية أن تكون

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، ص ٨٣.

منتزعة عنه لضمان اليقين فيها. فكأنه يدعو إلى نيل معرفة من علّتها التي تنتهي بدورها إلى علة أولية مستغنية عن السببية. فكل معرفة تتولد من أخرى تسبقها ولهذا التسلسل نهاية عند المعارف الأولية التي هي القاعدة الأساسية للمعرفة اليقينية.

حقًّا أنه بنيان فخم قاعدته البديهيات الأولية ولبناته المعطيات الحسية وداخله الكليات العقلية. لا شك في أن بنياناً كهذا يعجز زلزال ذو أعلى درجة «**رخترية**» عن أن يطيح به.

الخلاصة: لقد كنا نعرض أسلوباً رائعاً فعلاً للمعرفة يتمتع بالمتانة إلى يومنا هذا، ووفقه فالتعرف على عالم ما وراء الحس ممكن بالسير العلمي في ظلال المعارف البديهية وها هنا أهم ما حوته النظرية من نقاط:

١ ـ إن في النفس معارف واضحة لديها تعرف بالبديهيات وهي تلازم اليقين.

٢ ـ المعرفة الجديدة يجب أن تتولّد من المعارف الأولية لضمان اليقين فيها.

٣ ـ الحواس لها دور فعال في المعرفة فما تقدمه من صور جزئية يقوم العقل بصياغة الكليات منها.

٤ ـ المعرفة الحقيقية تكمن في اكتشاف علل الأشياء لا سيما علة العلل.

٥ ـ ليس للنفس وجود قبل البدن وإنما هي تحدث بحدوثها.

وقبل ختم الحديث نشير إلى أن الجانب الذي بقي مبهماً في نظرية المعلم الأول هو مسألة منشأ البديهيات في النفس الإنسانية، فأرسطو جعل الحس قبل العقل من جهة، ومن جهة أخرى نجده يقول بالمعارف الأولية ليمنع تسلسل توالد المعارف من عللها إلى ما لا نهاية. وقد اعتبر جمع من المحققين ذلك تناقضاً صريحاً عند أرسطو، لذا فقد اعتبروه «**مؤسساً للمذهب الحسي**» وفي الوقت نفسه «**عقليًا أكثر بكثير جدًّا مما قد يتوهم**»[١]. فليس معروفاً فعلاً إن كان أرسطو يقدم الإدراك الحسي حتى على البديهيات الأولية أم يجعلها في المقعد الأمامي[٢].

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٢٠.

(٢) «الحكماء المسلمون يفسرون كلامه بهذه الصورة: إن الحواس تعدّ النفس لتلقي الصور العقلية من العقل الفعّال فالحس مبدأ إعداد إيجاد» المصباح.

المعرفة عند الأفلاطونية المحدثة

جاز لنا الآن أن نسدل ستار هذا العرض الموجز عن أهم ما عندنا من آراء التراث اليوناني حول إمكان معرفة ما وراء الحس، وبعبارة أخرى معرفة مسألة تعيين حدود العلم ومجاله أيتجاوز الظاهر أم يبقى قابعاً فيه؟ وهي بدورها تجرّ مسألة وسائل المعرفة الإنسانية أهي الحس فحسب أم العقل؟ كذلك وعلى النحو الذي يقبل معرفة عما وراء الحس فهما مسألتان وطيدتا الصلة ببعضهما. وها هنا آراء وصلتنا من حضارة إنسانية أخرى من البلد الذي ورث الفكر والعلم عن اليونان بعد أن خبا ضوؤها وهجرها علماؤها أعني الإسكندرية التي أصبحت في أعتاب القرون الأولى للميلاد قبلة طلاب العلم في شتى علوم الإنسانية. وفي الميدان الذي نحن فيه فقد برع «**أفلوطين** **Plotinus**» أشهر مجدّدي ما اصطلح عليه «**بالأفلاطونية المحدثة** **Neoplatonisme**». **فقد قام الفيلسوف اليهودي** «**فيلون**» ببعث فلسفة أفلاطون من جديد بعد إجراء تحديث وتعديل فيها، ومن بعده أكمل طريقه «**أفلوطين**» وكان مطوراً لمسألة المعرفة وباعثها إلى أفق جديد وهو إسقاط التعارض بين النفس الإنسانية وموضوع معرفتها وبعبارة لعلها ألطف قليلاً: نيل المعرفة بالوصول إلى درجة الوحدة مع موضوع المعرفة الذي ليس غير الإله[١].

لقد قبل أفلوطين وجود النفس قبل البدن في عالم الأبدية من أفلاطون. وقبل كذلك إمكان الاطّلاع عليه، وأن المعرفة الحقيقية تكمن فيه لكنه طوّر جانب الدرب الذي يجب سلوكه لنيل الغاية من العروج بالعقل إلى الكليات إلى العروج بالنفس وبالذات إلى حيث الإله. ولنراقبه عن كثب وهو يرسم سبيل السير إلى ذلك المطلب العرفاني الشامخ. ففي البداية يؤسس المنزل الأول المتمثل في الإحساس وهو درجة دنيا من الدرجات الثلاث للمعرفة ويشبهه بالرسول الآتي من العقل لإيقاظ النفس. أما المنزل الثاني فيتمثل في النظر والبرهان العقليين. غير أن أفلوطين لا يَعُدّ ما ينتجه العقل معرفة يقينية بل يعتبرها مهجورة اليقين مبتذلة القيمة منبوذة عن الحقيقة. وإنما اليقين يكمن في التوغل إلى العلة الأولى والاستغراق فيها على نحو تكون نتيجته كما غلب على ظن الكثير من الباحثين أن الإنسان يصبح وكأنه هو الإله[٢]، الأمر الذي لا نجد لزاماً علينا الميل إليه وسنوافي رأينا في طرح أفلوطين هذا للقارىء في الأبحاث

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

القادمة بإذن الله تعالى.

ومهما تكن النتائج فالشيء الذي لا مشاحة فيه أن تحديثاً كبيراً في الموقف قد وقع: فقد استبدلت المعرفة العقلية بالكشف العرفاني والذوق الإشراقي والتجربة الصوفية والوجدان الروحاني.

والخلاصة: معرفة ما وراء الحس ممكنة فحسب عبر الوجدان والشهود الباطني ولا سبيل إلى ذلك بالعقل. هذا الذي انتهى إليه «**أفلوطين**» وسيعرف القارىء في حينه أن العقل أداة نشطة لمعرفة الغيب ولإقامة صرح الميتافيزيقيا. فهو منتج لليقين غير أنه لا يصل بالمعرفة إلى الدرجة القصوى من اليقين إن صحّ التعبير كما يفعل الشهود الباطني. وهو على الرغم من ذلك غير مبتذل القيمة إطلاقاً وسنعرفه كذلك «**بالعرفان**» الذي تثبته الفلسفة الإسلامية وأنه ليس من نوع الاتحاد بالخالق إطلاقاً.

الفصل الثاني
الميتافيزيقيا وفلاسفة أوروبا

تمهيد ـ مراحل علم المعرفة في أوروبا

رأينا أن الرواد الأوائل في ميدان علم المعرفة أثبتوا إمكان قيام علم ما وراء الطبيعة عبر علم المعرفة. إلا أن الأمر اختلف عند جمهرة الفلاسفة الأوروبيين في القرن السابع عشر وما بعده. مع أن الحال لم يكن هكذا قبل ذلك، فأوروبا تجاه فكرة الإيمان بإمكان المعرفة الغيبية تنقسم إلى مراحل رئيسية ثلاث:

١ ـ **المرحلة الأولى**: وتمتدّ من القرن العاشر إلى السادس عشر الميلادي حيث حكمت «**الفلسفة الإسكولائية أو المدرسية**» أوروبا لا سيما بعد أن صاغها «**القديس توما الأكويني Thomas d'aquin** » بأسلوب تبدو متوافقة مع تعاليم الكنيسة الكاثوليكية السائدة في القرن الثالث عشر الميلادي. وقد سميت كذلك لأنها كانت تدرس في المدارس وهي تستمد من فلسفة أرسطو[1] الذي اطّلع على آرائه المسيحيون وقتما فتح المسلمون الأندلس ونشروا فيها ثقافاتهم وأخذت كتب الحكمة التي ألفها الفلاسفة المسلمون تنتشر وتدرّس من قبيل مؤلفات «**الفارابي**» و «**ابن سينا**» إلى أن آلى الأمر إلى الإكويني توما فسلّط الأضواء على فلسفة أرسطو كما هي في كتبه وكما شرحه شراحه لا سيما «**ابن سينا**»[2]. وفي هذه المرحلة لم تكن ثمة مشكلة تواجه إقامة علم الميتافيزيقيا داخل علم المعرفة إذ في قلب الفلسفة التوماوية تقوم الميتافيزيقيا وقد علمنا أنها بالكاد أن تكون فلسفة أرسطو مع تغيّرات تناسب تعاليم الكنيسة.

٢ ـ المرحلة الثانية: وتبدأ ببداية القرن السابع عشر الميلادي وفيها برزت «الفلسفة الغربية الحديثة» التي كانت تعارض ما قررته الفلسفة التوماوية وتنادي «**بالاتجاه الميكانيكي**» مستغلة الكشوفات العلمية لصالحها والاتجاه الميكانيكي يقول بأن العالم كالآلة التي تسير وحدها بغير تدخل من عقل أو توجيه. وقد مهدت النظرة

---

(١) بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٢.

(٢) بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة، ج ١، ص٤٨٢.

هذه إلى الفصل بين الإنسان والإله ليتحول هذا الفصل فيما بعد إلى إقصاء الإله من قائمة الموجودات تماماً أو بالأحرى إقصائه من أن ينال العلم وجوده بالإثبات. ويعتبر «**فرانسيس بيكون Francis Bacon**» هو الرائد الأول لهذه النظرية[١].

٣ ـ **المرحلة الثالثة**: وهي تخص هذا القرن وبالتحديد أواخره حيث تعود الفلسفة التوماوية مرة أخرى إلى أوروبا وهي تجرّ معها الاعتقاد بإمكان المعرفة الميتافيزيقية بصورة أشد تأثيراً وأوسع انتشاراً من أية فلسفة أخرى تزاحمها[٢] وسوف نأتي على ذكرها لاحقاً.

بزوغ منهج الشك

ونرغب نحن في الأسطر القادمة التعرف على أشهر الفلاسفة الأوروبيين وأرائهم حول المسألة المطروحة في بحثنا هذا لكي يتسنى لنا معرفة أسلوب التحقيق عندهم ومدى صوابه أو خطئه مقدمة لدراسة العجز الموجود في العقلية الأوروبية حول إقامة الصرح الغيبي بواسطة علم المعرفة.

ذكرنا أن «**بيكون**» رائد حركة فصل الإلهيات عن العلم ومنهجه فقد أعجب أشد الإعجاب بالاكتشافات والاختراعات التي أوجدها الأسلوب التجريبي من العلم. فما كان منه إلا وأن أثنى عليه أشد ثناء وأنحى بالمقابل على الأسلوب المتّبع في التحقيقات الفلسفية لا سيما الأرسطائية إذ وجدها عقيمة لا تتطور فدعا إلى تصور جديد عن العلم يتلخص في النقاط الثلاث التالية:

١ ـ رأى أن العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة. ولما لم يكن للإلهيات نصيب من أن تنالها الملاحظة فقد أقصيت من منهجه الجديد.

٢ ـ رسم للعلم غايته التي تتمثل في تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة. فالعلوم النافعة هي تلك التي تحقق هذه الغاية وليس الميتافيزيقيا التي لا منفعة فيها للإنسان.

٣ ـ أما في المنهج العلمي المتّبع في التحقيق فقد قال بيكون «**بالاستقراء الناقص Inductive Method**» في مقابل الاستقراء الكامل الأرسطي وعليه فلا جدوى

---

(١) سبحاني جعفر، نظرية المعرفة، ص ١٠٦.

(٢) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٣.

بعد من المنطق الأرسطي[1]. وهذا الاستقراء يضمن تصحيح أخطاء الحواس بل أخطاء العقل أيضاً. فبيكون يشكّ في إمكانيات الحواس أو العقل من أن تنال شيئاً سليماً من المعرفة فيقول: **«عندما تدرك الحاسة شيئاً ما فإدراكها لا يمكن التعويل عليه كثيراً، والعقل أشد عرضة للخطأ من الحاسة. دع الناس يتيهون كما يحلو لهم عجباً بالعقل البشري، عجباً يكاد يبلغ حد العبادة، فالشيء المؤكد هو أنه مثلما تحرّف المرآة غير المستوية أشعة الأجسام تبعاً لشكلها ومقطعها كذلك لا يستطيع التعويل على العقل حين يتلقى صور الأشياء عن طريق الحاسة في أن يكون أميناً في نقلها إذ إنه في نقل انطباعاته يخلط بين طبيعته الخاصة وطبيعة الأشياء»**[2].

أما أسلوب التجربة العلمية الذي دعا إليه بيكون فهو يعتبره الوسيلة لتصحيح خداع الحواس. وبيكون نفسه لا يبين كيف يمكن أن نعول على الحواس أن تنقل صورة صادقة بالتجارب، وكيف يمكن للعقل أن لا يخلط بين طبيعته وطبيعة الأشياء عند التجربة، ذلك لأنه لا جواب لهذا فعلاً، وعلى أية حال فقد عرفنا أنه لا مجال لإقامة علم الميتافيزيقيا عبر علم المعرفة، إذ لا معرفة إلا بالملاحظة عند بيكون الرائد الأول بين الفلاسفة الغربيين القائلين بالشك في إمكانيات الحواس والعقل **Scepticism**. فهل الشك هذا أم الإعجاب بالكشوفات العلمية أم هما معاً جعلا بيكون يسلك هذا المنحى؟

المعرفة عبر الكوجيتو

تصدى الفيلسوف الفرنسي الشهير «ديكارت **Descartes**» لموجة الشك التي أقامها بيكون في الحواس والعقل وذلك بهدف إخماد وهجها وانتشارها. فقد كان يسعى لإيجاد علم يلازم اليقين بقدر ما تلازم المسائل الرياضية له يحل محل المنطق الأرسطي وعبره يقيم ميتافيزيقيا تتكفل بتحديد علاقة الدين بالعلم. والموجود الأول بالإنسان فكانت البداية بسماحه لطوفان الشك في أن يبتلع جميع تصوراته عن العالم واعتقاداته ليرى ما الذي سيطفو أخيراً يقول: **«أقنعت نفسي أنه لا يوجد شيء حقيقي في العالم، وأنه لا توجد سماء ولا أرض ولا عقول ولا أجسام ألم أقتنع أنني لست شيئاً؟ هيهات هيهات لقد كنت شيئاً من غير شك ما دمت قد اقتنعت أو فكرت فقط في شيء ما، لكن يوجد خداع لا أدري ما هو، خداع قوي جدًّا وماكر جدًّا يستخدم كل**

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٣٩٧.

(٢) أغروس وستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمه إلى العربية كمال خلايلي، ص ٩٨.

ما أوتي من حيلة ابتغاء خداعي دائماً، لا شك في أنني إذن موجود ما دام يخدعني فليخدعني إذن ما طاب له خداعي فإنه لن يستطيع أن يجعل أنني لست بشيء طالما كنت أفكر أنني شيء يجب عليّ أن أستنتج وأتيقن أن هذه القضية» أنا كائن أنا موجود «قضية صحيحة بالضرورة»[١].

لقد عثر ديكارت على «**الفكر**» طافياً وقد عجز طوفان الشك السابق أن يغرقه فتشبّث به كظاهرة يقينية تأبى على الشك. غير أنه لما كان شاكًا في إمكان الحواس بنقل تصوّر صادق عن الواقع بصورة دائمة[٢] أرجع ظاهرة الفكر إلى العقل وألزمه إياها إلزاماً. فالعقل عنده إذن يتمتع بأفكار فطرية أو قبلية لا منشأ لها غيره، فهي من طبيعته الذاتية فلو فرضنا أن الحواس انعدمت لما انعدمت هذه البديهيات الواضحة لأن العقل يحويها طبيعيًا. ومن هذه الأفكار «**فكرة وجود الله والحركة والامتداد والنفس**»[٣].

منشأ البديهيات عند ديكارت

ولكن من أين أتت في العقل هذه الأفكار وكيف أصبحت من خصوصياته؟ هنا يقوم ديكارت بإلقاء هذه المسؤولية الكبيرة على الله فهو الملقي لها في الذهن[٤]. إذ أنى للمتناهي أن يكتشف وجود اللامتناهي إن لم يكن اللامتناهي نفسه هو الموحي له إياها؟ وهكذا تأسس اتجاه «**عقلي Rationalism**» بمقابل الاتجاه «**الحسي Sensationalism**» الذي دعا إليه بيكون. وهذا الاتجاه العقلي الذي تزعمه ديكارت يقول بوجود معارف بديهية في الذهن الإنساني لا توجد عبر الحواس. فلتكن النظرة الميكانيكية للعالم صحيحة وفق الكشوفات العلمية وليكن تكوين الإنسان يقارن بتكوين الآله الاعتقاد الذي لم يتنكر له ديكارت[٥]. فإن ذلك كله لن يطاول البديهيات الأولية التي هي محض فعل العقل، وبموجب ذلك فإن إمكانية إقامة صرح علمي حول ما وراء النشأة الحسية ممكن بعد أن عثرنا على تلك المعارف الأولية اليقينية

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٣٩٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: من تعليقة مرتضى المطهري، ج ٢، ص ٢٢.

(٤) سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، ص ٩٤.

(٥) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٣.

وعلينا أن ننطلق منها صاعدين إلى الأعلى لنستنبط المزيد عما يمكن استنباطه وليس استقراؤه[1].

وعند الحديث عن الفلسفة الإسلامية سيعرف القارىء أنه لا الحس ولا العقل يُخطىء في مهمته خلافاً لمذهب بيكون، ولا أن العقل وقت نشوئه جلب معه أفكاراً فطرية كما زعم ديكارت ولم يستطع تفسير كيفية جلب الذهن لها، مع أنه لم يكن له وجود قبل هذا بكيفية ما ليتعرف عليها كما ذهب إليه أفلاطون وسيعرف القارىء أيضاً أن الذهن لكي يتعرف على فكرة الله لا يحتاج أن تلقى فيه من قبله.

الكشف الباطني

بعد ديكارت توالت تيارات فلسفية عديدة في الفكر الأوروبي بعضها تناصر المسألة المطروحة في البحث وأكثرها لم تفعل، فمن القسم الأول نذكر «**سبينوزا Spinoza**» الذي أسس مذهب معرفة الله بصورة أشد بكثير مما فعله ديكارت أو حتى المدرسة الاسكولائية، فقد رأى سبينوزا أن أعلى وظيفة للعقل هي معرفة الله ووضع سبيلاً لذلك يتوقف على طرح الرذائل والمفاسد من أعماق النفس كمقدمة لانبثاق محبة الله فيها عندئذٍ يتحقق الاتصال الفطري الكشفي به الذي يحقق للإنسان سعادته المنشودة يقول «**الحب الذي يرتبط بكائن أزلي هو وحده الضالة المنشودة**» «**كل من يحب الإله بقلب نقيّ من كل شيء إلا من هذا الحب لا يمكن أن يضلّ ولا ينخدع.. المعرفة العقلية بمثابة وحي داخلي ينقذ النفس، وما ذاك إلا أن المعرفة العقلية تدل على ما يحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه، وهو أننا نتعلق بهذا الوجود اللامتناهي فنجد أنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه**»[2].

ومن القسم الثاني نذكر جملة من الفلاسفة الانكليز الذين يعتبرون من مؤسسي مذاهب فلسفية كلها تصب في الاتجاهات **التجريبية الحسية Empiricism** فتوسعه لينال حتى العقل ويجرّه إلى حيز التجربة.

---

(١) زيدان، محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب، ص ٣٤.
(٢) غلاب، مصطفى، مشكلة الألوهية، ص ٤٧.

المنهج التجريبي في المعرفة

لوك وقمع الأفكار الفطرية

فأول هؤلاء «**جون لوك Lock**» الذي سعى إلى قمع ما تسمى بالأفكار الفطرية العقلية التي قالها ديكارت متأثراً بمنهج بيكون في المعرفة وأن أساسها الحس[١]. واعتمد في قمعه هذا على أدلة منها أن الأطفال والبدائيون لا يعونها، وأن الناس في اختلاف شديد حول تقرير ما هو خير وما هو شر وما هو صواب وما هو خطأ، وأن شعوباً لا تملك أية فكرة عن الله أو الدين «**فلو كان الله قد أعطى أفكاراً فطرية لكان قد أعطى الناس فكرة عن ذاته لكنه لم يفعل**»[٢].

وبموجب ما مرّ فإن لوك يعتقد أنه لا توجد أفكار فطرية أساساً وأن العقل في بداية تكوينه لوحة بيضاء ثم ينال أفكاره عبر التجربة الحسية والتأمل سواء أكانا على حدة أو بكليهما وتزداد نسبة اليقين في المعرفة كلما كانت عيانية. أما البرهان فقد اعتبره لوك يؤدي إلى المعرفة العيانية إذا كان منطلقاً من فكرة مثلها. أما العقل فقد نسب لوك إليه دور تكرار الأفكار ومقارنتها وتأليفها لا اختراعها بغير التجربة. فالحس أولاً ويتبعه العقل ثانياً وبهذا الدور فحسب[٣].

أما «**الكليات**» التي اعتبرها أفلاطون صوراً لعالم المثال وجعلها أرسطو من أعمال العقل فقد ألغاها لوك تماماً. فعنده لا وجود للكليات على أية وجه وإنما كل ما في العقل لا يتجاوز أسماء اصطلح عليها[٤]، وهذا هو المسمى بالمذهب الأسمى المتطرف والخلاصة: ليس في المقدور وفق ما تقدم إقامة علم يقيني بما وراء الحواس من واقع.

التيار المثالي

وقد ازدادت المسألة تطرفاً عندما أدلى «**جورج باركلي Berkeley**» بدلوه في المسألة إذ جعل من العالم المادي الذي ندركه بالحواس غير موجودٍ إلا في أذهاننا مؤسساً بذلك مذهب «**المثالية الذاتية Idealism**» الذي يعني أنه لا وجود للشيء في

---

(١) سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، ص ١٠٦.
(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٣٧٤.
(٣) المصدر السابق.
(٤) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٤.

ذاته وإنما وجوده ذهني فكل شيء يدين بوجوده للحس[١]. فالسمكة موجودة في البحر لأنا نعلم بوجودها فلو لم نعلم لانمحت من الوجود. واللحم المدفون في الفطيرة سيقفز إلى الوجود بمجرد أن أفتحها ولم يكن له قبل هذا وجود. ولقد حاول باركلي أن يفرّ من تهمة إنكاره للواقع فادّعى أن الذي يقصده هو أن الإدراك الشخصي هو المُعطي للشيء وجوده أي الشيء موجود كما أدركته[٢]. فلو اختلفت الأفكار تجاه شيء ما لكان ذلك الشيء متعدد الحقيقة. وطبيعي أن لا يجد علم الميتافيزيقيا نصيباً من الاعتراف عند باركلي.

هيوم والشك المطلق

وتأتي النوبة إلى «**ديفيد هيوم Hume**» ليكمل الطريق الذي سلكه باركلي فيصل إلى الشك حتى فيما التقطه الحس من معرفة، فبعد إنكار الأفكار الفطرية أنكر أية فكرة عامة مجردة، وبعد ذلك شك في صحة المعرفة البرهانية، وأخيراً شك في صحة المعرفة التي تنالها الأحاسيس[٣]. فإذا كان الإنسان عاجزاً عن أن يعرف شيئاً عن الظاهر فهو أعجز عن درك الباطن وبذلك تزول فرصة معرفة الغيب تماماً إذ لا معرفة أصلاً.

انهيار الميتافيزيقيا

كانت المرحلة تلك هي الأشهر في إقصاء علم الميتافيزيقيا عن حقل المعرفة. لقد تابع القارىء بدايتها عند بيكون وانتهائها عند هيوم. وقد عجز «**الكوجيتو**» الديكارتي أن يوقفها لأنه كان يعاني من إثبات صحته. نعم تخلّلت بين لوك وباركلي فترة اشتهر فيها فيلسوف ألماني هو «**ليبنتس Leibniz**» صاحب نظرية «**الانسجام الأزلي**» وهو اتفق مع لوك حول عجز الحس عن إعطاء اليقين في المعرفة. وعليه فما يلتقطه الحس ليس إلا حلماً راجعاً إلى الذهن الإنساني. غير أنه ثمة طريق آخر للإدراك اليقيني وهو التجربة الباطنية والبديهيات العقلية التي تلازم اليقين وفق مبدأ عدم التناقض الفطري فيها فهي تتمتع بحمايته. واعتبر الرياضيات والمنطق والميتافيزيقيا والأخلاق منها[٤]. فعبر هذه الأفكار الفطرية أراد ليبنتس أن ينقذ عالم

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٨٩.
(٢) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، ص ٦٧.
(٣) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٦١٥.
(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٩١.

الروح الماوراء الحس وإثبات وجوده. والذي نود قوله هنا إن الغموض المعتكف حول فلسفة ليبنتس حال دون أن تتحول إلى سدٍّ يمنع سريان موجة إنكار الميتافيزيقيا.

كانط وإقصاء الغيب

في هذا الوضع المنكر للميتافيزيقيا ظهر الفيلسوف الألماني «**عمانوئيل كانط Kant**» الذي يعتبره البعض أعظم فلاسفة القرن الحديث وقد أخذ على عاتقه مسؤولية إنقاذ العقل والعلم والأخلاق والدين، إلا أنه بدل إنقاذها قوّض أساسها تماماً. إذ قسّم كانط الأشياء في ميدانين: عالم الظواهر المادية التي نعرفها عبر الأحاسيس وهو يخضع لقوانين الميكانيكا وعالم حقائق الأشياء كما هو في ذاته المعبر عنه عنده «**بالنومين**» فأما عالم الأشياء الظاهرية فسبيل معرفتها إنما يكون بالحواس فحسب، والحواس والتجربة عنده هما الوحيدان في ميدان المعرفة التي لا تتحقق إلا بهما فلا معرفة ولا علم إلا في نطاق المحسوسات. وأما عالم الحقائق كما هي فلا سبيل إطلاقاً لمعرفتها. وليس ذلك يعني عنده أنه لا يوجد عقل وراء الإحساس، بل إنه موجود فعلاً وهو المنبع للقوانين التي تحكم الحس، غير أن المادة الأولية للمعارف العقلية هي الحس. ولما كانت الحقائق لا تنال عبر الحس فلا سبيل لمعرفتها(١).

وهكذا فإن «الله» لا سبيل لنا لإثبات وجوده لأنه فوق الظواهر المادية وفي الوقت نفسه فلا سبيل لإنكار وجوده(٢). وتندرج مسائل النفس ووجودها وخلودها تحت عدم إمكان نيلها بالإثبات والنهي ومع ذلك فإن كانط يصرّ على ضرورتها لأجل النظام الأخلاقي(٣). والخلاصة لا سبيل إلى إقامة الميتافيزيقيا.

المناهج الباطنية في المعرفة

فيشته

ظهرت بعد كانط آراء صممت على جلب الميتافيزيقيا المهزومة من جديد ولو بصورة مثالية أو غير واقعية. وأول من بدأ ذلك الفيلسوف الألماني «**فيشته Fichte**» الذي كانت آراؤه الشغل الشاغل للناس طوال العقد الأخير من القرن الثامن عشر الميلادي. وهو وإن كان يقول بأن فلسفته شرح لفلسفة كانط إلا أن الظاهر غير هذا.

---

(١) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٨.
(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٢٨١.
(٣) المصباح، محمد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، ص ٣٣.

فقد حاول فيشته إعادة الغيب في عمق الظاهر وبصورة جريئة تنتهي إلى فكرة الاتحاد مع الخالق فيقول: «**إن النقاء والقدسية والخير والجمال ليست إلا بزوغاً مباشراً للجوهر الإلهي فينا، وإن السعادة الأبدية العليا التي يذوقها الخاصة من البشر إنما هي بالاتحاد بالأحد المطلق**»[١].

لقد دعا فيشته إلى التأمل في الأنا تأملاً شديداً لأجل اكتشاف منبع المعرفة الموجودة بصورة مقفلة في غيب العقل فيقول: «**تأمل في نفسك واصْرِف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريديها**»[٢]. فكلما قويت معرفة اكتشاف الذات قويت المعرفة بكل شيء عندها ينبثق الوجود الإلهي داخل النفس ويلتذ المرء أشد التذاذ بذلك وتتحقق له سعادته. فليس العالم وكلما هو خارج عن الأنا إلا من صنع الأنا نفسها[٣]. وهذه هي المثالية الخالصة التي ضحّت فيها بجميع الظواهر من أجل الميتافيزيقيا وقالت بأنها وليدة الذات فحسب.

هيغل

ويأتي دور «**هيغل Hegel**» ليكرّس المثالية مرة أخرى وبلون آخر فيقرر أن الروح والفكر المطلق أو الإله هو الأصل السابق على المادة. فهي ليست إلا انعكاساً له، ثم إن هذا المطلق يظهر نفسه في صورة الطبيعة المادية، فبعد أن كان ممتنعاً على الحس يصبح مكشوفاً بصورة الطبيعة، فقد كان المطلق ينطوي على نقيضه في أعماقه. إذن الفكر والطبيعة صورتان لشيء واحد ونقيضان لحقيقة واحدة. وأخيراً فإن الطبيعة هذه ستعود إلى ذاتها في صورة إدراكية محضة وعندها ستتحقق الألوهية الكاملة فليس إدراك الإنسان للإله إلا إدراك الإله لذاته[٤].

نقد المنهج الباطني

ولا شك فإن إعادة الميتافيزيقيا بهذا اللون والنمط ليس بإنكار لها فحسب، وإنما هو هدم تام لوجودها أيضاً. وهذا ما قام به مجموعة من الفلاسفة بالفعل، نذكر منهم «**شوبنهاور Schopenhaur**» الذي حارب فكرة وجود الإله أو الفكر قبل المادة

---

(١) غلاب، مصطفى، مشكلة الألوهية، ص ١٥٠.
(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ١٣٢.
(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٣٢.
(٤) مغنية، محمد جواد، مذاهب فلسفية، ص ١٥١.

وبالصورة التي طرحها هيغل أشد حرب، فما هذا الإله الذي يظهر في صورة هذا العالم الفاسد الرهيب وفي شخص الملايين التعسة المعذبة وكأنهم زنوج عبيد محكوم عليهم بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة؟

وانتهى به الأمر إلى إنكار الألوهية سواء في صورتها المجردة عن المادة أو بالأسلوب الذي طرحه هيغل به، واعتبر الوجود كله شرًّا وأن العالم من صنع إرادة عمياء لا عقلية[١].

الوضعية المادية وآخرون

كومت، فويرباخ، ماركس، نيتشه

وبعد شوبنهاور، يأتي «**أوغست كومت** **Comte**» المؤسس الحديث «**لعلم الاجتماع** **Sociology**» وواضع أسس «**الوضعية** **Positivism**» التي تنبذ التفكير الميتافيزيقي وتخرج معرفة العلل من غاية التفكير الإنساني وتركز على الطبيعة وضرورة معرفتها بالحواس وتعتبر الدين ومسائل الإلهيات النمط البدائي للتفكير الإنساني الذي يجهل قوانين الطبيعة فيخترع الآلهة ليفسر بها كل شيء[٢].

وتستمر مسيرة الهجوم على الميتافيزيقيا بالصورة الجدلية الهيغلية بل وبجميع صورها فيأتي «**فويرباخ** **Feuerbach**» فيدعو إلى إقصاء الدين والأفكار المتعلقة بالإلهيات من الحياة تماماً وعندها فقط سيكتشف الإنسان الحقيقة معتمداً على حواسه فحسب[٣].

وتأتي النوبة إلى «**كارل ماركس** **Marx**» ليكرس كل جهوده لتحرير الإنسان من وراء العالم الغيبي وفصله عن الإله فيضع كلمته المشهورة «**الدين أفيون الشعوب**»[٤].
ومن بعده يأتي «**نيتشه** **Nitezshe**» فيدعو إلى إخراج العقل وإلغائه تماماً من حياة الإنسان مقدمة لإلغاء جميع القوانين التي تخصّه ومنها عبادة الإله، فلا توجد قوة عاقلة تحكم الكون وتقوده، وعلى الإنسان أن يسعى لصناعة القوة فيه. إذ لا خير إلا القوة ولا شرّ إلا الضعف ولا سعادة إلا الشعور بتزايد القوة ولا أخلاق إلا القضاء على الضعفاء ولا رذائل إلا الشفقة بهم ولا هدف من الحياة إلا الإنسان

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٣٤.
(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣١٢.
(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢١٢.
(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤١٢.

الأعلى[١] أي الرجل القوي.

الفلسفة البرغماتية

ويليام جيمس

لقد أصبح القارىء الكريم الآن مطَّلعاً على الوضع الفكري الرهيب الذي حكم القارة الأوروبية حتى أفول القرن التاسع عشر، الذي كان بحق أفولاً للدين والأخلاق والقيم الإنسانية، وكسوفاً فريداً من نوعه للعقل، وخسوفاً كاملاً للميتافيزيقيا. فابتداءً من غرس بذرة الشك في معطيات الحواس والعقل عند بيكون، ومروراً بحركة الفلاسفة الإنكليز في إقصاء العقل عن المعرفة، وحركة الفلاسفة الألمان بالإعادة المتطرفة للعقل والغيب، وانتهاء بفلاسفة الإلحاد فهل انتهت المسيرة الفلسفية في أوروبا على هذا النحو؟ بقي علينا بيان الوضع الذي ساد وقت تصرّم القرن التاسع عشر وحتى العصر الذي نحن فيه ونبدأ من «**البرغماتية**» التي ظهرت في صورة واضحة المعالم عند الفيلسوف الأمريكي «**ويليام جيمس James**» الذي عمل على إعادة الدين والأخلاق والميتافيزيقيا مرة أخرى عبر النظرية البرغماتية فهذه النظرية ترى أن كل ما هو مفيد للإنسان هو واقعي وحق[٢]. وبما أن الدين يحقق للإنسان الطمأنينة الروحية والراحة النفسية ويساعده على تحمل أعباء الحياة فهو حق. وقد أثبتت التجارب أحقيته وإن كانت البراهين عاجزة فعلاً عن أن تثبت وجود الله أو تنفيه[٣]. إذ ليست البراهين هي التي بموجبها نؤمن أو لا نؤمن وإنما قانون الفائدة التي نحققها من خلال ما نعتقد به هو المسؤول عن ذلك. فالعقائد الدينية إذن صحيحة تماماً في نظر جيمس بشرط أن تكون مؤدية إلى تألّق الحياة الإنسانية لا إلى انحطاطها. فالدين نفسه محكوم بمدى الفائدة التي يقدمها للناس، وقد افترض جيمس أنه ذو فائدة كبيرة.

كان لظهور هذا المذهب في الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر تأثير كبير في الوضع الفلسفي الذي ساد في القرن العشرين. وقد آذن بمرحلة فلسفية جديدة في مواجهة الحركة الإلحادية سمّيت فيما بعد بمرحلة ظهور «**فلسفات الحياة**» التي تحاول تفسير الواقع بمفهوم الحياة والتي يميّزها اهتمامها الشديد بتحطيم الفلسفة

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٥١٣.
(٢) غلاب، مصطفى، مشكلة الألوهية، ص ١٧٨.
(٣) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٣٣٣.

الأوروبية الحديثة المارة الذكر(١).

عودة تيار الميتافيزيقيا

يمكن اعتبار الفيلسوف الفرنسي «**هنري برغسون Bergson**» كذلك من المنتمين لهذه المرحلة الجديدة. فقد تولى إعادة الميتافيزيقيا بأسلوب مختلف عما فعله جيمس. إذ بحث برغسون عن وسيلة غير العقل لكشف الغيب وإقامة الميتافيزيقيا عبره. فالعقل عنده عاجز عن برهنة وجود عالم ما وراء الحس ودوره يكمن في التحليل والتركيب ومعونة الحس على إدراك عالم الظاهر. أما الوسيلة الأخرى فليست هي غير «**الوجدان أو الحدس**» وبتعبير آخر «**الكشف الباطني والشهود العرفاني**»(٢). فالواقع الحقيقي لا يحتمل تحليله وإنما وجدانه ولا يقبل وضع نظريات حوله وإنما الولوج إليه والنفوذ في داخله (٣). فالطريق إذن لإقامة الميتافيزيقيا عبر المعرفة هي التجربة الصوفية والكشف العرفاني ليس إلا.

ويستمر تيار عودة الغيب مرة أخرى مع «**وايتهد Whitehead** » الذي يركز هذه المرة على العقل ويحاول إعادته، الأمر الذي لم يفعله جيمس ولا برغسون. فالعقل عند وايتهد ضروري لفهم الأشياء بل لا يمكن فهمها بمعزل عنه كما لا يمكن عزل العقل عن الحس، فلا بد من دراسة الموجودات دراسة حسية لأجل إدراكها. فإذا كان طريق البحث عقليًا فإن العقل بالضرورة يقبل وجود الإله وإلا عجز عن فهم الأحداث القائمة وكيف هي بل سوف يتعين عليه إنكار الموجودات برمتها(٤).

ويلتحق «**هارتمان Hartmann**» بالركب نفسه وبصورة جعلته يُعَدُّ واحداً من رواد الميتافيزيقيا في هذا العصر والتي أصبحت الفلسفة الأوروبية في النصف الأول من القرن العشرين تنتمي إليه أكثر من غيره. فقد استخدم أسلوباً جديداً لإعادة الميتافيزيقيا إلى الفلسفة وعبر علم المعرفة. فقد شدّد على أن الإدراك والمعرفة لا يكونان إلا في «شيء ما» وليس في «اللاشيء والعدم» ولما كان الفكر يتعلق بشيء ما وبنحو من أنحاء الوجود فإن كل موجود يمكن معرفته وإدراكه ولو من جانب ما، فأن نعرف يعني أن ندرك الموجود بذاته وأن التأمل في ظاهرة الوجود هذه تدل على وجود

---

(١) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ١٧١ و ١٧٥.
(٢) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، ص ٢١٢.
(٣) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٣٣٣.
(٤) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣٦٨.

موجدها ومعطيها وهو القائم بذاته[١].

هذه العودة الملتهبة للميتافيزيقيا لم تتوقف بالرغم من ظهور «**راسل Russel**» بفلسفة تنكر وجود النفس والعقل وتدعو إلى إنكار كل شيء غير المعطيات الحسية[٢]. نعم لعلها هدأت بعض الشيء ببزوغ نجم الفلسفة الوجودية بخطها الملحد لتصبح فيما بعد فلسفة العصر الحديث.

المحطة الأخيرة عند الوجودية

ظهرت الوجودية كفلسفة تسعى لتعظيم الأنا الإنسانية قبال الحياة اليومية بأحداثها الرتيبة وسعت لتحديد المهم والمناسب للإنسان ليعتقد به ويفعله[٣]. وقد انقسمت تجاه ضرورة الاعتقاد بوجود الله إلى قسمين الأول الذي يعبّر عن الإيمان بالله تعبيراً خانعاً مستسلماً، إذ لا يجد ما يفعله تجاهه إلا الإيمان به وقد مثّله من فلاسفة الوجودية الرائد الأول لهذه الفلسفة الدانماركي «**كيركيجارد Kierkegaard**» و «**كارل ياسبرز Jaspers**» وغيرهما، أما القسم الآخر فقد أنكر وجود الله مقدمة لإنكار ضرورة الإيمان به وشنّ حملة شعواء ضد فكرة الألوهية وقد مثّله من الفلاسفة «**هيدجر Hedejjer**» و «**جان بول سارتر Sartre**»[٤].

وهذا الأخير أشهر فلاسفة هذا الاتجاه الملحد القائل بأن وجود الإنسان في الدنيا عبث بلا حكمة ولا قانون، فالصدفة هي التي أهدته هذا الوجود وليس معه غير حريته فلماذا يضعها في سجن القوانين والأحكام الاجتماعية[٥]. ولعل الوجودية هذه قد كسبت أنصاراً ممن دفعهم يأس الحياة الأوروبية إليها تحت ظلّ الحروب وغياب الإيمان وعجز الفلسفات من إقامة جسر الاتصال بالإله عبر المعرفة.

الوضع الحالي والفلسفة التوماوية

إن أهم حركة روحية وميتافيزيقية في أروربا اليوم هي «**الفلسفة التوماوية**» التي سبق وأن أشرنا إليها وهي الفلسفة الأرسطية مع تطورات رئيسية قام بها القديس توما

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٨.

(٣) الجبوري، عماد الدين، الله والوجود والإنسان، ص ٣١٤.

(٤) سارتر، جان بول، الوجودية مذهب إنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، المترجم غير مذكور، ص ١٤.

(٥) مغنية، محمد جواد، مذاهب فلسفية، ص ١٤٧.

الاكويني بحيث تتناسب والعقائد المسيحية الكاثوليكية وهي المدرسة التي ينتمي إليها أكبر عدد من المفكرين ومن مراكز البحث وأهمها: «**المعهد العالي للفلسفة**» الموجود في بلجيكا و«**المعهد الكاثوليكي**» في فرنسا و«**الجامعة الكاثوليكية**» في إيطاليا و«**جامعة فرايبورغ**» في سويسرا. وبالنسبة إلى الميتافيزيقيا فهي تقيمها بالاعتراف بالعقل إلى جوار الحس. فالحس دوره في المعرفة نيل الماديات والعقل دوره رفع المعرفة الأولى إلى مستوى الكليات على النحو الذي عند أرسطو لا عند أفلاطون وديكارت حيث العقل يحوي معارف قبلية لا علاقة للحس في إيجادها. والقوة العاقلة هي وحدها القادرة على إيصالنا إلى المعرفة الحقيقية[١].

الخاتمة

لنختم فصل الحديث عن الفلسفات الغربية بعرض موجز لوضع المسألة الميتافيزيقية فيها فنقول إن تيارات ثلاثة حملت عبء دعم المسألة وهي تيار المدرسة التوماوية أقوى التيارات المعاصرة على الإطلاق والموجودة في الساحة الأوروبية حاليًّا، وتيار الفيلسوف الفرنسي ديكارت القائل بوجود معارف فطرية يتمتع بها العقل البشري منذ نشوئه ويسمى كذلك التيار أو الاتجاه العقلي، وثالث هذه التيارات القائل بالتجربة الباطنية والكشف العرفاني. وفيما عدا ذلك فقد جوبهت بالقمع ابتداء من المدرسة التجريبية والحسية ومروراً بالمثالية والوضعية وانتهاء بالمادية والوجودية ونحن نعتبر المدرسة الكانطية والتي تعرف كذلك بالعقلية من المدارس التي عملت على نبذ الميتافيزيقيا في الوقت الذي مالت إلى العقل بخلاف المدارس الأخرى التي كان ميلها إلى الحس والتجربة.

فأما تيار الفلسفة العقلية الذي يرجع الميتافيزيقيا إلى العقل لحظة تواجده فهو يعاني إلى الآن من عجز تجاه إثبات المطلب. إذ إن النقد الموجه إلى الأفكار الفطرية على النحو الذي قال به ديكارت نال قبولاً سريعاً بدعم من الوجدان المكذّب لوجود هكذا نحو من الأفكار القبلية التي لم تمدّ إليها يد الحواس لإيجادها، لذلك فسرعان ما نبذها القبول[٢].

والأسوأ منه حالاً تيار الذوق والكشف لا سيما الذي دعا إلى التوغل في الإله

---

(١) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣٧١.

(٢) «وجدير بالذكر أن ديكارت نفسه أجاب عن الاعتراض بأن مراده بالأفكار الفطرية هو الاستعداد الفطري لهذه الأفكار لا وجودها الفعلي» المصباح.

لتحقيق الوحدة معه. فمثل هذا الفكر يعجز عن أن يفسر الحياة تفسيراً يقبله الوجدان ويؤيده العقل. لهذا فإن قائم الميتافيزيقيا لم يقم عبر هذين التيارين بنحو تنحل به المشكلات الذهنية بقوة العقل والمنطق والوجدان.

ومع ما تتمتع به المدرسة التوماوية من مزايا فإنها لا تخلو من خلل يقف حائلاً دون تقديمها للتصور الكامل والسليم لمسألة السعادة الإنسانية التي تنشدها البشرية وقد أزمعنا على بيان ذلك في حينه إن شاء الله العزيز.

الفصل الثالث

علم معرفة الميتافيزيقيا ومسائلها في الفلسفة الإسلامية

تمهيد

ها نحن أولاء قد فرغنا من الإبحار في الفلسفات الأوروبية ورأينا خلال هذه الرحلة الطويلة والمملة كيف وقعت مسألة إمكان المعرفة غير الحسية بين المدّ والجزر الشديدين بخلاف الفلسفة الإسلامية التي ظلت منذ نشأتها ثابتة الموقف تجاه المسألة المذكورة. وقد تمثل هذا الموقف بإمكان إقامة صرح للمعرفة الغيبية عبر العقل معرفة يقينية لا تقبل الشك والإنكار بالاعتماد على المعارف البديهية على النحو المذكور في منهج أرسطو للمعرفة.

ومع ثبوت هذا الموقف طوال تاريخ هذه الفلسفة إلا أنها تعرضت لتطورات تتعلق بالتفاصيل بعضها يبلغ درجة عظيمة من العمق لا سيما تلك التي أقامها **«صدر المتألهين»** ونحن ملتمسون الآن على ذكر جانب من مسائلها المتعلقة بعلم المعرفة وبأسلوب غير مسبوق لنعرّف القارىء بها ونفسح له المجال ليكتشف كيف يقام علم الميتافيزيقيا عبرها وبصورة هي في منتهى الروعة والجمال.

ولعلنا كثيراً ما نعتمد في عرضنا لمسائل الفلسفة الإسلامية على بيانات متأخري فلاسفتها ومحقّقيها تقديراً منا للجهود التي بذلوها في سبيل توطيد أركان الفلسفة الإسلامية في هذا الوقت المتأخر من انصرام القرن العشرين، لا سيما مؤلف موسوعة **«أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»** والمعلّق عليها[1].

إن أول وأهم عمل قامت به الفلسفة الإسلامية متجشمة المسرى نحو غرس الأساس القويم للبناء الميتافيزيقي عبر علم المعرفة هو البحث عن **«حقيقة العلم»** و**«الكشف عن هويته»** و**«الفحص عن واقعيته»**. ولكن قبل أن نوافي القارىء الكريم بتحقيق شامل عما انتهى إليه ذلك البحث من نتائج لا بد من التعرّض إلى مسألة تحتل

---

(١) تعليق بعنوان: محمد حسين الطباطبائي، انظر الباب الرابع الفصل الأول، التعليقة الثانية.

درجة الصدارة من الأهمية وفق الأسلوب الذي نرغب في انتهاجه في هذا البحث. فلقد سبق لنا أن طرحنا مسألة مدى إمكان معرفة ما وراء الطبيعة من واقع معرفة يقينية، وهذا أمر يحمل اعترافاً ضمنيًّا بوجود واقع وراء الظواهر المادية. فنحن نعترف بوجود ذلك اللون من الواقع ونرغب في الفحص عن الإمكانيات المتاحة لمعرفته معرفة يقينية. فكيف إذن توصلنا إلى الاعتراف به وبأي لون من ألوان المعرفة قد فعلنا ذلك؟

نود نحن أن تكون هذه المسألة هي الأولى للتحدث عنها إذ ببيانها ستزول عتمة حالكة عن الموضوع المدروس مفسحة المجال لبروز خيوط فجر الميتافيزيقيا الصادق فلنباشر الحديث إذن بتوفيق منه تعالى.

المسألة الأولى ـ منشأ الاعتقاد بواقعي غيبي

لعل القارىء الكريم قد لاحظ من خلال الاستعراض السابق لآراء فلاسفة أوروبا حول المسألة المطروحة للتحقيق أن فكرة وجود **واقع فوق الظواهر المادية** قد نالت من الاعتراف بصورة أكيدة **مبدئيًّا**، ثم كان البحث عن مدى صوابها أو زيفها. فالبعض قد أثبتها والبعض الآخر قد نفاها. **فمن أين** اكتسبنا ذلك التصور ثم قمنا بالتحقيق في واقعيته؟ إن كان حصيلة وهم فالآراء الفلسفية المنكرة لوجوده تغدو صائبة، ولكن أيعقل أن ينال الوهم سائر الأذهان فيسبب في انبثاق هذه الفكرة فيها ويدفعنا بعد ذلك إلى البحث عن صحتها أو سقمها؟ إننا نرغب في تسليط الأضواء على لحظة تواجد هذه الفكرة في الأذهان ليظهر منشؤها لنا بوضوح. غير أن البعض يعتقد أن هذه الفكرة وليدة الدين فهي **دينية بحتة** وأن الأذهان المتعلقة بالأديان هي التي تهتم بها وتصبح بيتاً لها. لذا فالماديون لما أنهم أنكروا الأديان كلها أنكروا كذلك واقعاً متعالياً عن المادة لتعلق فكرة وجوده بفكرة الأديان. فالبحث في هذه المسألة يجب أن ينتهج نهجاً دينيًّا وإلا فلا سبيل إلى التوصل إليه. ولكن الذي نلاحظه نحن هو أن هذه الفكرة قد استطاعت وبنجاح أن **تتسلل** وبوجود رقابة **عدم الاعتراف بالدين** في أذهان الماديين ليعانوا بعد ذلك من شدائد إنكارها، فهل في مقدور الوهم الذي هو أمر لا واقع له أن يهيمن على الأذهان بهذا النحو ويثبت فيها هذه الفكرة؟ حقًّا إن هذا اللون من الوهم يجب أن يكون شديد **الواقعية** ليفعل ذلك أو أن تكون الأذهان كثيرة **التوهم** لتقبل ذلك!

من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية تعتبر فكرة الاعتقاد بواقع متعالٍ عن الحواس فكرة راجعة **للطبيعة الإنسانية** البحتة ولا علاقة لتواجدها بالدين. فهي تعميم حقيقي

وواقعي لقانون «مبدأ العلية **Causality** » الذي تعترف به النفس اعترافاً يقينيًا لا شك لديها فيه إطلاقاً **لمشهوديته لها** كفرع **لمشهودية نفسها لنفسها**. وهذا البيان المقتضب يحتاج إلى توضيح فلنفعل ذلك بالاعتماد على **الوجدان** وكذلك سنفعل لاحقاً إن شاء الله العزيز.

ما من إنسان إلا ويعترف بقاعدة أن لكل حادثة سبباً معيناً عمل في إيجادها ولولاه لما وجدت أصلاً وعلى ضوء هذه القاعدة الشامخة أقامت البشرية حضارتها سواء المادية المدينة للعلوم التجريبية أو الفلسفية القائمة على أساس الاستدلال. فلو لم نكن نعترف جزماً بأن للحوادث التي نشاهدها أسباباً معينة لما بحثنا عنها. فما بحثنا مثلاً عن أسباب الأمراض والأوبئة التي تداهم أجسامنا باستمرار، لو لم نكن نؤمن بوجودها ولما تعقبنا سبب حاجة الحوادث إلى الأسباب بالتحقيق الفلسفي، لو لم نكن نعترف بوجودها، فالذهن الإنساني إذن لا يشك لحظة بصحة قاعدة أن لكل حادثة سبباً فهي من اليقينيات عنده.

وقبل أن نشرح كيف يمتطي الذهن الإنساني ظهر القاعدة المذكورة ليصل إلى الموجد المتعالي عن المادة والسبب الأساسي لسائر الحوادث الكونية نتطرق إلى مسألة منشأ هذه القاعدة في الذهن الإنساني ومسألة نيلها أعلى درجة من درجات اليقين لدى الإنسان. فأما ما يتعلق بالأولى ففيها آراء أهمها ثلاثة:

الرأي الأول ـ الذي يعتقد بأنه لا منشأ لهذه الفكرة وإنما هي ذاتية للعقل الإنساني. فالإنسان منذ وقت ولادته يحمل في ذهنه مجموعة من آراء تزداد وضوحاً كلما امتد به العمر واحتك بالعالم من حوله. ومن هذه الآراء فكرة وجود الله عند ديكارت وفكرة العلية والمعلولية عند **كانط**. ويعرف هذا الرأي برأي «**العقليين**» من فلاسفة أوروبا ويعرف كذلك بفكرة «**المفاهيم الفطرية**». وقد واجهت هذه النظرية مشكلة إثبات نفسها أمام النقد الموجه إليها، الأمر الذي عجزت عنه وسوف يطّلع القارىء لاحقاً جانباً من النقد المانع من تحقق أي تصور في الذهن من دون الاطّلاع على واقع ذلك التصور.

الرأي الثاني ـ الذي يعتقد بأن **الحس** هو المنشىء لهذه الفكرة في الذهن. فنحن لما شاهدنا اليد تحرك المفتاح عرفنا أن حركة المفتاح راجعة لحركة اليد ومتوقفة عليها، فهي معلولة لها. فالمشاهدة هنا لعبت دور إيصال هذه الفكرة إلى أذهاننا. وهذا الرأي يعرف «**برأي الحسيين**» وقد اشتهر **لوك** بها أكثر من غيره وهي النظرية التي تبنتها المدارس المادية المختلفة وأشهرها المادية **الديالكتيكية**.

وهذا الرأي أظهر خلطاً واضحاً بين الدور الذي تلعبه الحواس والدور الذي يقوم به العقل. إذ التأمل الدقيق في عمل الحواس يثبت أنها لا تلعب أكثر من دور نقل الصور إلى الذهن. أما الفكرة نفسها فهي من أعمال العقل الذي ينتزعها من الصور الحسية ويكفينا الاعتماد على وجداننا لإدراك ذلك. ففي كثير من الأحيان تشغلنا مسائل معينة إلى درجة لا نعي ولا نلتفت إلى ما تقع عليه حواسنا كأن تشغلنا مسألة تدبير القسط السنوي الذي يجب أن ندفعه لشركة تأمين! ولقد انتبه مجموعة من فلاسفة أوروبا ممن ساروا في ركاب المثالية وأشهرهم هيوم فقد انتبه إلى أن الحس لا يزودنا بمبدأ العلية. ولما كان من دعاة التجربة وأن المعرفة لا تتأتى إلا عبرها فقد نفى قانون السببية هذا.

وعلى أية حال فبمعونة اكتشافات العلم الحديث في ميدان وظائف الأعضاء الجسمية أصبحت المسألة واسعة الانتشار. فقد قرر هناك أن الإدراك ظاهرة فوق الحس لا محل لها في الدماغ[1]. أما الفلاسفة المسلمون كأمثال الشيخ الرئيس ابن سينا وصدر المتألهين فقد توصلوا إلى هذه الحقيقة قبل ذلك بزمن طويل جدًّا لأنهم سلكوا طريقاً مختلفاً للتوصل إلى الفكرة وهو الطريق المعتمد على المعارف اليقينية لدى الإنسان.

الرأي الثالث ـ وهو للفلاسفة المسلمين بصورة عامة فهم يؤكدون أن قانون العلية ينتزعه العقل الإنساني ولا علاقة للتجارب في إيجاده، بل التجارب نفسها متوقفة عليها كما أوضحنا ذلك سابقاً وتسمى نظريتهم هذه بنظرية «**الانتزاع Abstraction**». **والخلاصة: إن مبدأ العلية ليس مبدءاً تجريبيًّا وإنما هو مبدأ عقلي ضروري»**[2].

أما كيف نالت هذه القاعدة كل هذا اليقين من الإنسان ولماذا لا تقبل الشك فذاك راجع إلى كيفية انتزاع العقل لها وطريقة ظفره بها. فقد يظن أن العقل ينتزعها من المشاهدات الحسية الخارجية فحسب. إلا أن ذلك ليس بصحيح، إطلاقاً، وإنما الصحيح هو أن العقل ينتزع هذا القانون من مشاهداته الحسية الباطنية أي من **اطّلاعه على النفس «The Soul, Knowledge of Itself»**، واكتشاف علاقة صفاتها وآثارها بها، وانتزاع القانون من هناك. فنحن جميعاً نعلم بأنفسنا «**علماً حضوريًّا Intuitive**

(١) أغروس وستانتسيو، العلم في منظوره الجديد، ص ٢٥.
(٢) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص ٢٦٧.

Knowledge» أي حاضراً لدينا ونعلم بصفاتنا الدفينة فينا ومشاعرنا المغمورة في أعماقنا كصفة الحب وصفة الكره وصفة الخوف وصفة الحزن فلا نقع في خطأ حب من نكره أو كره من نحب ولا نشتبه في خوفنا فنأتي بالاطمئنان محلّه تجاه من يوجب الخوف فينا. كما أننا نعلم بقوانا الحسية المختلفة فلا نستخدم حاسة الباصرة في مكان حاسة الشم ولا نرتكب خطأ جعل حاسة اللمس محل الذوق. فإن حضور النفس لدى نفسها ومعرفتها الحضورية بمشاعرها وقواها يجعلها لا ترتكب خطأ إطلاقاً في تعيين حدود كل واحد منها. وعلمها هذا يتيح لها فهم «**العلية والمعلولية Causal Relationship**». من هنا تشاهد كيفية توقف هذه المشاعر والأحاسيس في وجودها على النفس وأنه لا استقلال لها دونها. فالخلاصة: «**لما كانت المعلولية عين حقيقة هذه الآثار ووجودها (قوى النفس وأحاسيسها) إذن، فإن إدراك هذه الآثار هو عين إدراك المعلولية**»[1].

بهذا البيان **الوجداني** عرفنا أن لنا اطّلاعاً على أنفسنا وحالاتها الباطنية، ومن اطلاعنا هذا اكتشفنا **نموذجاً** للعلية في أعماقنا من جهة كيفية تعلق حالاتنا بأنفسنا وتوقفها عليها، ووقت تراكم المشاهدات الحسية الظاهرية يتعاظم الشعور بالعلية. ثم إن هذا الأصل العلي هو **الملاك** في وجود فكرة الخالق في الذهن الإنساني إذ المشاهدات الباطنية لحالات النفس أظهرت لها حدوثاً تارة وأفولاً أخرى. كذلك المشاهدات الظاهرية لحالات الموجودات أظهرت تبدلاً وانتقالاً وتغيّراً مستمرًّا في أحوالها الأمر الذي يرغم العقل على وصفها بالمعلولية عندما عاين نموذجاً لها في أعماق النفس وهناك كان توقف الحالات تلك عليها.

حقًّا **إن علم النفس الفلسفي** يزوّدنا بكمٍّ غفير من المعلومات التي نحتاجها لمسألتنا. فقد عرفنا حتى الآن أن الحوادث وهي الأمور المتصفة بالتغير من قبيل الموجودات المادية يرى العقل مسبوقيتها للعلة وتوقفها عليها فيفرض لها سبباً فوق التغيّر. وكان العقل قبل ذلك قد وصف حالات النفس المتغيرة بالمعلولية عندما عاين توقفها عليها. إذن ففكرة وجود الموجد الذي هو فوق الطبيعة ليست نتاج **وهم** وإنما هي نتاج قانون العلية المشهود بشهود الإنسان نفسه وحالاتها المتعلقة بها.

إذا تمكن البيان المتقدم من حلّ المسألة التي طرحناها وإثبات **الميتافيزيقيا**

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: من تعليق مرتضى المطهري، ج ٢، ص ٩١.

اليقينية بنحو من الأنحاء فإنه يبقى بحاجة إلى مزيد من البيان حول انتقال الذهن إلى العالم العلوي عبر قانون العلية. وهذا ما سنقوم به في مسألة مستقلة آخر الحديث إن شاء الله العزيز ونرجو من القارىء الكريم **الالتفات** إلى أن أهم ما بيّناه في هذه المسألة هو التالي:

١ ـ إن الذي جعل الذهن يعترف بواقع وراء هذه الوقائع المتغيرة هو قانون العلية وليس الدين أو الوهم أو غيرهما.

٢ ـ إن هذا القانون لا ينال بالتجربة ولا هو من ذاتيات الذهن الإنساني، وإنما من منتزعات العقل من المشاهدات الحسية.

٣ ـ المشاهدات الحسية منها الظاهرية التي تكتشف عبر الحس الظاهري، ومنها الباطنية التي تكتشف عبر العلم بحالات النفس.

٤ ـ لقد تعرف الذهن على هذا القانون داخل النفس وبالعلم الحضوري.

٥ ـ العلم الحضوري هو الذي رفع درجة هذا القانون إلى اليقين.

٦ ـ اكتشافنا للعلية في أعماقنا فرع لاكتشافنا لأنفسنا.

المسألة الثانية ـ حقيقة العلم

قلنا في صدر الحديث إن بيان حقيقة «**العلم Knowledge** » كان أول أعمال الفلسفة الإسلامية لإثبات الميتافيزيقيا. غير أننا انعطفنا في جانب آخر من المسألة وانتهينا الآن إلى حيث نستطيع سرد الحديث فنقول: لو توكأنا على عصا الوجدان الغليظة في سيرنا نحو كشف حقيقة العلم لوجدناه يتمثل في كونه «**كاشف عن الواقع**» لا اختلاف في هذا عند سائر الأذهان. إذ ما من إنسان إلا وهو يعتقد رسوخاً أنه «**يعرف**» أشياء ويستطيع «**معرفة**» أشياء هي ليست «**هو**» بل أمور «**خارجة**» عنه والذين ينكرون وجود واقع خارجي لا ينكرون «**علمهم**» بذلك إطلاقاً والذين ادّعوا أنهم لا «**يدرون**» بوجود شيء ما في الخارج ليس لعلمهم «**بلا أدريتهم**» هذه شك إطلاقاً فهم واثقون بأنهم «**يعلمون**» أنهم شاكون ولا يشكون في علمهم بشكهم هذا إطلاقاً. وكذلك الذين رموا الحواس والعقل بتهمة التخطئة وعدم إصابة الواقع نجدهم «**يعلمون**» ذلك رسوخاً، ولا ندري كيف علموا بذلك فهل اعتمدوا على حواس أخرى لا نعرفها وعقل من نوع آخر، أم مع أن حال الحواس والعقل هو عدم الكشف فإنهم

تمكنوا من الكشف وتحققوا من الواقع وهو أنه غير مكشوف لهم؟!

على أية حال فالذي نخلص إليه من هذا البيان أننا جميعاً لا ننكر كوننا «**نعلم**» ولا نقصد من الكلمة هذه غير أن واقعاً ما مكشوف ومعروف لدينا «**وبعبارة أوضح نقول: إن واقع العلم هو الكشف عن الخارج**»(١). **لا ارتياب في هذا إطلاقاً**.

إلا أن القول بعدم إمكان إصابة الواقع ومعرفة الخارج عبر الحواس أو العقل أو هما معاً يقطع خاصية العلم هذه التي أثبتناها له بالوجدان وهي كونه كاشفاً عن الخارج ويصبح العلم بثبوت التهمة هذه «**جهلاً**» مع أننا نصر إصراراً وجدانيًا عنيداً أن نسمي ما عندنا من أفكار «**بمعارف وعلوم**» ونرفض بشدة أن نصف ما لدينا من أفكار أو أن يصفها أحد بأنها «**جهل وظنون وأوهام**». فلو قلنا «**لبيكون**» أو غيره ممن لا يعتقدون بإمكان المعرفة عبر الحواس والعقل، إنه يتوجب وفق عقيدتكم هذه أنكم لا ترثون «**العلم**» عبر أدوات المعرفة الموجودة لديكم فما عندكم من فكر فهو جهل حتى هذا الذي تطرحونه الآن بأن العلم غير ممكن عبر الحواس والعقل فهو لا يعدو أن يكون إلا **جهلاً** لرفضوا ادعاءنا هذا مع أنه متوافق مع ما اعتقدوه وألزموا أنفسهم به. إذن يتضح لدينا أننا وقتما نصف ما عندنا من فكر بأنه «**علم**» نثبت وجداناً عقيدتنا في أن واقعاً ما مكشوفٌ لدينا أي نثبت لأنفسنا «**علماً**» وليس «**جهلاً**» وإن اعتقدنا بآراء تخالف ظاهراً ذلك.

ما الذي يجعل العلم بهذا الوضوح لدى الأذهان فإذا كنا قد اكتشفنا قانون العلية عبر العلم فهو الذي كشف لنا أنفسنا وأتاح لنا فرصة الاطلاع على أعماقنا ورفع درجة معرفتنا به إلى اليقين. فبمَ تعرفنا على حقيقة العلم؟ وما هو الشيء الذي يستطيع أن يكشفه لنا؟ وممّا حصل على تلك القيمة اليقينية في أذهاننا لدرجة أننا جميعاً وبمختلف آرائنا وتصوراتنا عنه لا نختلف في إدراك حقيقته؟

ليس لغير العلم نفسه أن يفعل ذلك، إذ أنى له أن يكشف عن الواقع ويعجز عن كشف نفسه لنا وما الشيء الذي يتمتع بوضوح أكثر لدى أذهاننا من المعرفة لكي يصلح أن يكون معرّفاً لها؟

يقول صدر المتألهين: «**لا شيء أعرف من العلم لأنه حالةٌ وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى وأظهر ولأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم**

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٦.

بشيء غيره»[١].

يتوضح من الكلام السابق إذن أن العـلم أصبـح بهذا القدر من الانكشاف لدينا لأننا مطّلعون على كاشفيته للواقع حضوراً فهو شأنٌ من شؤوننا موجود في أنفسنا ليس بخارج عنا، وبعبارة أخرى للنفس الإنسانية قدرة على الاطّلاع على نفسها وعلى الواقع الخارج عنها.

أ ـ حقيقة العلم الحضوري

يتحتم علينا أن نبذل مزيداً من الجهد لكشف حقيقة هذا الحضور الذي نذكره كثيراً في حديثنا. فلقد فهمنا حتى الآن أن علمنا بحقيقة العلم وأنه كاشف عن الواقع جاء نتيجة لتواجده فينا. فهو حاضر لدينا لذلك فحقيقته غير خافية عنا. وكذلك فإن علمنا بأنفسنا وبحالاتها وقواها هو علم حضوري إذ النفس هنا تعلم نفسها فهي حاضرة لدى نفسها غير غائبة عنها. فالعالم والمعلوم هنا واحد لا تعدّد فيهما، وكذلك علمنا بأصل العلية هو علم حضوري لأنا علمناه لعلمنا بحالات أنفسنا الموجودة في أنفسنا وغير الغائبة عنها. فإذن نستطيع الآن أن نضع يدنا على حقيقة العلم الحضوري وملاكه التحتي والأساسي فهو «**أن لا تكون حقيقة المعلوم محتجبة عن العالم**»[٢]. فالاحتجاب يمنـع الاطّلاع فلا يتحقق **الاتصال** بين العالم والمعلوم ولا يتحقق الانكشاف، بل يمكننا الآن أن نصوغ تعبيراً جديداً عن العلم الذي عرفناه سابقاً بأنه كشف عن الواقع **فنقول: العلم هو الكشف عن الواقع عبر الاتصال الوجودي بين العالم والمعلوم الأمر المتوقف تماماً على عدم غيبوبة ذات المعلوم عن العالم** لكن ما الذي يمنع الظهور ويسبّب الاحتجاب؟

ب ـ موانع العلم الحضوري

إنها وحدها الفواصل الزمانية والمكانية التي هي من خصائص الأشياء المادية تتحمل عبء مسؤولية حجب الشيء عن المعرفة التامة ونحن لما كنا قد أثبتنا لأنفسنا علماً بها وبحالاتها وقواها فقد ألغينا دون أن نشعر الفواصل الزمانية والمكانية عن النفس. وهذا يعني أن النفس ليست شيئاً ماديًّا وإلا لتعلقت بخصائصها التي منها الزمان والمكان. فهي شيء فوق المادة بل هي حقيقة متعالية عن الماديات

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٧٨.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢، ص ٧٥.

والطبيعيات. إنها تقع ضمن الأشياء التي طرحنا مسألتنا الأساسية للتعرف عليها وهي الوقائع الميتافيزيقية.

حقًّا إنه أمر مذهل للغاية فقد كنا نبحث عن الميتافيزيقيا لنقيمها فإذا بنا نكتشفها فينا! وعلى أية حال فسوف نثبت تجرد النفس عن المادة ببيان آخر يتعلق بمزيد من الكشف عن حقيقة العلم.

وخلاصة ما مرّ من المسائل:

١ ـ العلم حقيقته الكشف عن واقع الأشياء.

٢ ـ لا ارتياب للأذهان كلها في حقيقته تلك.

٣ ـ اتفاق الأذهان على حقيقته راجعٌ لكونه حالاًّ فينا فهو شأنٌ من شؤوننا لا نحتاج لمعرفته إلى أمر غيره.

٤ ـ حضوره لدينا فرع لحضور النفس لدى نفسها. ومعنى ذلك عدم غيابها عن نفسها وهو الملاك في العلم الحضوري.

٥ ـ لا يتحقق العلم الحضوري إلا بزوال الفواصل المتعلقة بالمادة من زمان ومكان وهو يثبت أن النفس متعالية عنها.

المسألة الثالثة ـ تأمين العلم الحضوري

ما زلنا في بطن حوت العلم الحضوري فالبيانات المارة تحتاج إلى الاستكمال بمسألتين: **أولهما عما يؤمن العلم الحضوري من أن يحتفظ بحقيقته عن الانحلال فلا يتحول إلى جهل**. والثانية **علاقة العلوم الأخرى والتي تعرف بالحصولية Intuitive Knowledge بالعلم الحضوري**. فلنشرع بالحديث عن الأولى.

لقد علمنا أن حضور حقيقة المعلوم بزوال الفواصل المادية عنه لدى العالم هو **الملاك** للعلم الحضوري كما هو الحال في معرفة النفس لنفسها ولمشاعرها وحالاتها ولقواها. فمن المستحيل انفكاك مشاهدة الأنا عن مشاهدة حالات الأنا لمّا كانت تلك الحالات من **أعراض** الأنا تتوقف في وجودها عليها وتظهر فيها. وكذلك ليس من الممكن بحال فصل مشاهدة قوى النفس عن مشاهدة النفس إذ هي ليست **منفصلة** عنها بحال وإلا لبطل العلم الحضوري لوقوع الفاصل وتحقق الغيبوبة.

ونضيف الآن على ما مرّ أن المشاهدة الحضورية هذه تفسح المجال لتواجد

جدار رهيب يحتمي وراءه العلم من أن تناله يد النقض بالعبث فتبطله. وهذا الجدار هو «**أصل أو قانون أو قاعدة استحالة اجتماع النقيضين Contradiction**» الذي لا يجد ذهن من الأذهان مفرًّا من الاعتراف بوجوده والاحتماء خلفه بعلومه واكتشافاته. فبمجرد أن يكتشف العلم شيئاً تهبّ القاعدة المذكورة لنجدته بمنع الذهن من أن يعتقد بنقيض ما انكشف له. فلولا هذه القاعدة التي يهبها كما ذكرنا **العلم لنفسه** لاستحالت المعرفة أساساً ولتعطل العلم وبات ضرباً من الوهم والجهل.

كلنا يتذكر الشك الديكارتي الذي اكتسح جميع إدراكات ديكارت. ومن وجهة نظر ديكارت لم يسلم منها إلا الفكر. ولكن هل اكتسح ذاك الشك أصل عدم التناقض؟ ترى ما الذي منع ديكارت من أن يطمئن بأنه موجود وأنه يفكر؟ فلو كان الشك قد التهم الأصل المذكور فهل كان ديكارت متمتعاً بهذا القدر من الوثوق بنتيجته؟ فالحق إذن أن الكوجيتو الديكارتي كان قد تحصّن كغيره من المعارف وراء أصل امتناع التناقض وإلا لقبل بعكس ما انتهى إليه ولغدت محاولاته لهدم الشك مستحيلة.

لنفترض أننا ولأجل انتظار قدوم زميل عزيز لدينا خرجنا إلى الشرفة نتفحص في وجوه الذين يزرعون الشارع جيئة وذهاباً في ليلة غاب قمرها. فنحن سنحتمل كل وجه تشير بعض ملامحه إلى ملامح من ننتظره أنه هو. ولن نخرج عن هذا الاحتمال ما لم ينكشف الوجه لنا بوضوح تام فنتعرف عليه. ونحن في الوقت الذي نعيش فيه هذا الاحتمال قد نظن أن أصل عدم النقض غير موجود هنا لأنا نعتقد شيئاً ونعتقد في الوقت نفسه خلافه. فقد يكون صاحب الملامح المعينة زميلنا وقد لا يكون. ولكننا لو أجدنا التأمل لوجدنا الأصل هذا موجوداً وبكل قوة وهو الذي منح لاحتمالنا هذا قدرة البقاء والاستمرار. فنحن نعتقد أن وجهاً من الوجوه القادمة قد يكون وجه زميلنا وقد لا يكون، ولكننا لا نعتقد أن ما اعتقدناه من احتمال قد لا يكون **فتأمل**.

يظهر من البيان السابق أن جميع المعارف والعلوم مدينة في بقائها كمعارف وعلوم لأصل عدم التناقض. ويعتقد صدر المتألهين أن نسبة هذا القانون إلى غيره من القوانين نسبة الوجود الواجبي إلى سائر الأشياء فيقول:

«سائر القضايا والتصديقات البديهية أو النظرية هي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية وهي أولية التصديق

غير مفتقرة إلى تصديق آخر»[1].

ويعتقد صدر المتألهين كذلك أن علاج من ينكر وجود هذا الأصل ليس من مهام الفيلسوف، وإنما هي من مهام **الطبيب**. وها هنا إشكال من الضروري التعرض له وهو أن الحديث كان يتعرض للعلم الحضوري وأنه لشدته يفسح المجال لبروز أصل عدم التناقض، ولكننا جعلنا لجميع الإدراكات نصيباً من الاحتماء بالأصل وحتى الأوهام كتصور الغول وتصور العنقاء، فمن يعتقد بوجوده يحتمي كذلك بهذا الأصل فأصبح الأصل هذا يحمي كافة الإدراكات حتى التي لا واقع لها!؟

ونجيب أن القارىء قد علم بأن العلم بما هو كاشف عن الواقع يتكفل بإيجاد هذا القانون فهو في الحقيقة **لا يعني إلا أن ما هو مكشوف عبر العلم واقع لا محالة**. ويتوصل الإنسان إلى الواقع إما عبر العلم الحضوري كما مرّ بيانه، وإما عبر العلم الحصولي وهو أيضاً له دور الكاشفية عن الواقع ولكن بلون آخر. ففي مورده أيضاً ينكشف الواقع **فلا إشكال في تواجد هذا القانون هناك أيضاً** بل سيتضح للقارىء الكريم في المسائل القادمة «**أن ما من علم حصولي إلا وهو مسبوق بعلم حضوري**»[2]. ويبقى الإشكال حول كيفية احتماء الوهميات بهذا الأصل الذي هو **وليد انكشاف الواقع** فنقول: إن واقعاً ما وقت انكشافه حقيقة فهو لا يقبل بعد ذلك نقيضه أبداً سرمداً. فلا يمكن قدوم وقت يصبح فيه العلم بالواقع غير محتمياً وراء قانون امتناع النقض فهو متعلق تمام التعلق بالعلم يوجد حيث يوجد العلم. أما الوهم لكونه ليس بواقع فهو يحتمل النقض بمجرد أن تنكشف عدم واقعيته، **وهذا يعني أنه أساساً لم يكن محتمياً وراء هذا الأصل**، وإنما اعتقد صاحبه هذا لعدم الدقة في تشخيص الوهم وهو أي ذهن المتوهم لمّا أنه عثر على هذا الأصل أول ما عثر عليه وقت انكشاف ذاته لذاته كما مرّ فاستعان به لتثبيت دعائم ما توهمه. فإعادة النظر إلى الأمر المتوهم يكشف لا واقعيته ويبطل وجوده[3].

سنقوم بمزيد من التحقيق حول تسلّل الأخطاء في الذهن الإنساني في آخر الحديث إن شاء الله العزيز.

الخلاصة حول أهم ما جاء في المسألة الثالثة:

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٤٤٢.
(٢) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، ص ٥٢.
(٣) «نعم إن وجود نفس الوهم أمر معلوم لنا وذلك الأصل يبطل نقيضه أي نفي وجوده» المصباح.

١ ـ تعتبر قاعدة عدم النقض من القواعد الأساسية التي نعرفها بكل وضوح وهي التي تمنح لعلومنا قدرة على البقاء والاستمرار.

٢ ـ أول مرة نكتشفها وقت اكتشافنا لذواتنا وما يتعلق بها من مشاعر وقوى أي بالعلم الحضوري.

٣ ـ تعني هذه القاعدة أن ما اكتشفناه بنور العلم واقع فعلاً لا شك فيه. فهي إذن وليدة العلم سواء أكان حضوريًّا أم حصوليًّا.

٤ ـ الوهميات لمّا أنها لا واقع لها فلا يمكن احتماؤها حقيقة بهذه القاعدة وهذا يتبين بالتحقيق فيها.

المسألة الرابعة ـ العلم الحصولي وحقيقته

لقد أصبح القارىء الكريم ملمًّا بعض الإلمام بالعلم الحضوري. فقد حدثناه عن بعض من مصاديقه من قبيل معرفتنا بحقيقة العلم وأنه كاشف عن الواقع ومعرفتنا بأنفسنا وبحالاتنا الدفينة فينا وقوانا التي نستخدمها للمعرفة. فهذه الأمور كلها نعرفها بالعلم الحضوري لتواجدها فينا. ونعرف كذلك أصل امتناع التناقض بالمشاهدة الحضورية للواقع الذي اكتشفناه بالعلم، ونعرف كذلك أصل العلية بالاطلاع على علاقة مشاعرنا بأنفسنا أي بالعلم الحضوري.

أما العالم الخارجي فكيف نعرفه وما علاقته بعلمنا الحضوري؟ إن في أذهاننا صوراً شتى للأشياء كثيرة لا حصر لها فكل ما تقع عليه قوتنا الباصرة تنقل صورته في أذهاننا مباشرة وكذلك فإن لدينا مفاهيم عديدة عن أشياء كثيرة نحتك بها في واقعنا المعيشي. فلدينا مفهوم الحلاوة ومفهوم الملوحة. ولدينا كذلك مفهومٌ عن الحب وعن البغض. ونقصد بالمفهوم هنا أننا نفهم ما هي هذه الأشياء. فلو تعرفنا على غيرها لاستطعنا أن نقول إن هذا ليس ذاك فلو ذقنا الحلاوة مثلاً ثم ذقنا الملوحة لعرفنا أنها ليست الحلاوة والذي ساعدنا على هذا التميز ذهننا الذي فهم الحلاوة ما هي أي أن لديه مفهوماً عنها.

هذه الصور وتلك المفاهيم تسمى بالعلوم الحصولية لأنها ليست عين الأشياء نفسها التي تحكي عنها. فصورة الشجرة الموجودة في ذهني ليست هي عين تلك الشجرة الموجودة في الخارج قد انتقلت في ذاتي كلاً وإنما صورتها هي الموجودة لدي ومعرفتي بها تكون عبر صورتها الحاكية عنها. وكذلك مفهوم الحلاوة الموجودة لدي ليست عين تلك الحلاوة التي ذقتها سابقاً. فالعلم الحصولي يعني معرفة الأشياء

عبر صورها ومفاهيمها ونحن جميعاً نعرف هذه الصور والمفاهيم بالعلم الذي هو من خواص أنفسنا. فنحن إذن نعرف هذه الصور لتواجدها لدينا ولحضورها عندنا. فصحيح أننا نعرف هذه الأشياء بصورها ومفاهيمها غير أننا نعرف هذه الصور والمفاهيم بالعلم الحضوري.

ونضيف على ما مرّ من معلومة بمكان من الأهمية وهي أننا كيف نلنا ما نلناه من الصور والمفاهيم الموجودة في أذهاننا عن الأشياء. فهل الأشياء والحقائق الخارجية قد انفصلت عنها صورها ونحن التقطناها على هذا النحو؟ هل يقبل القارىء الكريم هذا الأمر؟ أم أنه سيقبل لو قلنا بأنا قد التقطنا صور ومفاهيم الحقائق من أشياء أخرى غيرها؟ إن وجداننا يرفض كلا الأمرين. فحتى آلة التصوير الفوتوغرافية قبل أن تلتقط لشيء ما صورة تتوجه إلى عين ذلك الشيء فبدون ذلك تغدو عملية لقط الصورة مستحيلة. وهكذا الحال هو هنا فنحن من غير الممكن أن ننال صورة أو مفهوماً لشيء إلا بالتوجه إلى عين حقيقة ذلك الشيء توجّهاً حضوريًّا وليس حصوليًّا وإلا عاد المحذور. التوجه الحضوري هذا الذي يتيح لنا أن ننال الصورة أو المفهوم للواقع الذي اكتشفناه. وهذا هو معنى القاعدة المذكورة سابقاً أن ما من علم حصولي إلا وهو مسبوق بعلم حضوري.

لعل القارىء الكريم يتذكر الآن النقد الموجه إلى نظرية العقليين من فلاسفة أوروبا القائلين بأن الذهن يتمتع بمعارف هي من ذاتياته من قبيل **ديكارت وكانط**. فهذا النقد هذا يرفض أن ينال الإنسان شيئاً من العلم إلا بالتوجه إلى ذلك الشيء ومعرفته بنحو من الأنحاء. ولو جاز معرفة شيء ما دون الاطّلاع على واقعه لجاز ذلك لسائر الأشياء ولكان خلافاً لأصل العلية المانع من حدوث شيء بلا سبب. أضف إلى هذا أن التحقيق في حقيقة العلم وأنه كاشف عن الواقع يبطله. إذ بموجب نظرة العقليين تلك من الممكن حدوث علم بشيء ما من دون الكشف عن واقعه.

وعلى أية حال فالذي نريده من الكلام المار امتناع معرفة أي شيء نتصوره أو نعي مفهومه إلا بمعرفة ووعي حقيقة ذلك الشيء نفسه. وهذا المطلب وإن كان يستشهد بالوجدان على نفسه إلا أنه بحاجة إلى مزيد من التوضيح. فلا نبخل به على القارىء الكريم وإلى هذا الحد عرف القارىء أن القول بعدم نيلنا معرفة الأشياء بالعلم الحضوري يستوجب إما انفصال صورها عنها، وإما إدراكنا لها عن غير اطّلاع وكلاهما من البطلان بمكان. ونضيف:

أولاً: إن الأدوات التي نستخدمها للاطّلاع على الأشياء الخارجة عن ذواتنا هي

أن قوى النفس كما مرّ بيانه حاضرة لديها غير غائبة عنها فما ينال عبرها ينال بالحضور. فالقناة التي تروي شجرة المعرفة ليست غير النفس بقوة من قواها.

ثانياً: إن الصور والمفاهيم الذهنية الكثيرة فينا ليست منشأً للآثار. فرائحة أوراق الشجرة غير سارية فينا بسريان وتواجد صورة الشجرة فينا على الدوام. وحلاوة السكر لا نحس بها وإن استحضرنا مفهومها عشرات المرات في أذهاننا مع أننا وقت التقاطنا ولأول مرة صورة الشجرة وحلاوة السكر من الواقع الخارجي أدركنا ما يتعلق بالشجرة من روائح وأدركنا كذلك عين حلاوة السكر كيف هي. وهذا يعني أننا وقت التقاطنا صور الأشياء كنا مطّلعين على عين الأشياء وحقيقتها وكنهها وإلا لما عرفنا حقيقة الأشياء كيف هي إن كان نيلنا لها عبر صورها إذ هي ليست منشأً لأي أثر.

إن هذا البيان يؤسس أصلين جديدين هما:

١ ـ إننا وقت اتصالنا عبر حواسنا بالأشياء الخارجية نتعرف على كنه الأشياء نحواً من التعرف.

٢ ـ إن حواسنا تصيب الواقع فعلاً وليس كما قيل إنها تخطئه.

ثالثاً: قلنا إن الاتصال الوجودي بين العالم والمعلوم يتيح المعرفة وهذا الاتصال يتوقف على ظهور المعلوم للعالم وحضوره عنده. وقلنا إن المانع منه هو الفاصل المكاني والزماني فكيف زال وقت معرفتنا للأشياء؟. ذلك لأن النفس ليست زمانية أو مكانية وإلا لاستحال أن تعرف شيئاً. وهذا يثبت تجردها عن المادة الأمر الذي اكتشفناه سابقاً. ومزيداً من الأضواء سنسلطها على هذه المسألة لاحقاً.

الخلاصة حول أهم نقاط المسألة:

١ ـ العلم الحصولي الذي هو المعرفة عبر الصور والمفاهيم إنما يتم عبر حضور هذه الصور والمفاهيم لدينا بأدواتنا التي هي حاضرة لدينا. ففي مورده أيضاً العلم الحضوري هو المهيمن.

٢ ـ العلم الحصولي مسبوق بالعلم الحضوري فقبل إدراك صورة الشيء أو مفهومه لا بدّ من إدراك الشيء نفسه بحقيقته وواقعه. فكنه الأشياء التي نعرفها مكشوف لدينا بنحو من الأنحاء.

٣ ـ حواسنا تصيب الواقع ولا تخطئه.

المسألة الخامسة ـ منشأ العلم الحصولي

لقد كشفنا للقارىء الكريم أربعة أقسام للعلم الحضوري وهي **معرفة النفس لنفسها ومعرفتها لقواها ومعرفتها لحالاتها ومعرفتها للمحسوسات** على النحو المتقدم بيانه.

وموضوع هذه المسألة هو كيف ينشأ العلم الحصولي ومتى؟ لقد عرفنا أننا نتصل بالواقع العيني للشيء ثم ننتزع منه صورة أو مفهوماً له وهو ملاك العلم الحصولي، فكيف تتم هذه العملية؟

لو تسمّر أحدنا أمام منظر لحديقة غناءة برهة من الزمن ثم مضى عنها لوجد أن ذهنه أصبح يمتلك صورة عنها غير أنها فاقدة للآثار. فلو فرضنا أن هذه الصورة ما وجدت في الذهن فهل يصبح بمقدورنا أن نتذكر أننا كنا قبل برهة أمام حديقة ما؟ ولو صادفنا حديقة أخرى مشابهة للأولى أو رجعنا إليها فهل سيكون بمقدورنا أن نعرف أننا قد رأينا مثيلاً لها أو رأيناها هي بعينها قبل مدة؟ إن الإنسان العاجز عن الاحتفاظ بصور ما يشاهد يعتبر فاقداً للذهن إذ ليس الذهن إلا مكان الاحتفاظ بصور ومفاهيم ما نشاهد ونتحسس.

أ ـ حقيقة الخيال

من هذا البيان نكتشف أن علمنا الحضوري بالأشياء إن لم تتناوله قوة أخرى برعاية خاصة فتحتفظ له بذكرياته الجميلة عن اطلاعاته واتصالاته الوجودية في «**ألبوم**» يمنعه عن الزوال أيدي العبث، لغدا عديم الجدوى، وجوده وعدمه سواء، وهذه القوة هي «**قوة الخيال Imagination**» وهي تحتل في عملية المعرفة الدرجة الثانية بعد قوة الحس. فالإحساس يحتل الدرجة الأولى لأننا عبره نتصل بالواقع. وقد عرفنا سابقاً أن الحواس منها الظاهرية المادية المعروفة ومنها الباطنية المعنوية وعبرها نحس بأشياء لا يمكننا معرفتها إلا بها. فكلنا يحس بأنه يحب أمراً ما ويحس أنه يكره كذلك شيئاً من الأشياء. ونحن نحس كذلك بالرغبة في البكاء أو الضحك وغير ذلك من الأمور. فمرجع معرفتنا بها إذن الحواس الباطنية فإذن هي والحواس الظاهرية (في المرتبة بعدها) تشكلان الخطوة الأولى للمعرفة. فلو فقدنا شيئاً منها لغدت معرفة الأمر الذي ينال عبرها مستحيلاً قطعاً. بعد ذلك تأتي قوة الخيال ومهمتها تنشئة الذهن الإنساني بحفظ صور ومفاهيم سائر ما نتعرف عليه حضوريًّا أي عبر قوة الحس الباطني والظاهري بغية استذكاره فالعلم الحصولي إذن ينشأ من هنا.

وبعد قوة الخيال تأتي قوة العقل التي يكمن دورها في «**الانتزاع**» ولكن على نحوين سنفصلهما للقارىء في مسألة خاصة بذلك الموضوع. أما في ما يتعلق بموضوع هذه المسألة فقد تبين أننا نملك تجاه ما نتصل به عبر العلم لونين من المعرفة: الأول هو العلم الحضوري والآخر هو العلم الحصولي ولا استثناء في هذه القاعدة، حتى معرفتنا بأنفسنا لا يخرج حالها عن هذا فنحن نعرفها بالعلم الحضوري أولاً ونعرفها بالعلم الحصولي ثانياً. فبمجرد أن نطلع على حقيقة الشيء تصوغ قوة الخيال عنه صورة أو مفهومـاً نستطيع بعد ذلك معرفة الشيء ذاك عبر ما عندنا من صورته أو مفهومه. والإنسان في مرحلة طفولته الأولى ووقت ولادته لا تكون قوة الخيال نشيطة فيه بما فيه الكفاية فهو وقتها لا يعلم بذاته ومشاعره وقواه إلا بالعلم الحضوري فحسب، ولكن سرعان ما تتحرك قوة الخيال لصياغة الذهن على النحو المار ذكره ويبدأ الطفل بمعرفة الأشياء بلون جديد وهو العلم الحصولي.

ولعل إشكالاً ينقدح في ذهن القارىء وهو أن من ضمن المفاهيم التي نملكها مفهوم «**واجب الوجود The Necessary Existence**» فكيف حصلنا عليه؟ أيصح أن نكون مطّلعين على واقع هذا المفهوم بالعلم الحضوري؟ والجواب: سنفصل القول وقت الحديث عن مجموعة قوانين العلية. إن للمعلول علماً بعلته المفيضة وهذا العلم هو الذي يتيح له التعرف على المفاهيم المتعلقة به ولا يمنع هذا ما ذكرناه سابقاً أن بتعميم قانون العلية يصل الذهن إلى وجود العلة المستعينة بذاتها. وبعبارة أخرى مفهوم واجب الوجود نناله كما أوضحناه سابقاً أي بالاستعانة بقوانين العلية إلا أن لدينا لوناً من المعرفة بواجب الوجود نفسه لا مفهومه فحسب، الأمر سنوضحه في آخر المسائل.

ب ـ إمكان الاحتفاظ بمرتبتي المعرفة في آن واحد

وآخر ما نودّ قوله حول مسألة نشوء العلم الحصولي إننا نستعين بالعلم الحصولي وعبر إعمال قوة الخيال لنتذكر مشاهداتنا الحضورية، ذلك لأن عجزاً من نوع خاص يصعب بيانه ها هنا واقع في أعماقنا يمنعنا من أن نظل على اطّلاع طوال الوقت بالأشياء اطّلاعاً حضوريًا كما هو الحال في معرفتنا بأنفسنا. فصحيح أننا قد تعرفنا على أنفسنا بالعلم الحضوري ولدينا مفهوم عنها إلا أن هذا المفهوم موجود بلا انقطاع لاتصالنا الحضوري بأنفسنا وهو من الوضوح بمكان لدى القارىء إذ المعلوم والعالم هنا واحد. وبمعنى آخر لدينا لونان من المعرفة عن أنفسنا في آن واحد لذا فنحن لا نرتكب خطأ إطلاقاً في استعمال قوانا فلا نعير سمعنا لمن نرغب في مشاهدته

ولا نركز أبصارنا بدل أسماعنا وقتما نرغب في سماع شيء وليس مشاهدته وكذا الحال بمشاعرنا وحالاتنا ولكن الحال ليس هكذا تجاه الأشياء الأخرى. فنحن بعد الاطّلاع على واقع الأشياء بحواسنا الظاهرية ننشيء له صورة لتكون حاجباً بيننا وبين واقع الشيء المدرك فلا نعرفه إلا بها. وبتعبير آخر أن تبدّلاً يقع لعلمنا الحضوري بالأشياء فتصير علماً حصوليًّا[1]. وهذا التبدل راجع إلى عجزنا بالاحتفاظ بكلا اللونين من المعرفة تجاه الواقع الخارجي. وهذا العجز لا يختص بجميع النفوس بل هو راجع إلى النفوس الضعيفة في الرتبة الوجودية التي لا تستطيع الاستمرار في الاتصال الوجودي بالأشياء لضعفها هذا. أما النفوس المتعالية في الرتب فمعرفتها بالأشياء كمعرفتها بأنفسها إذ تظلّ تحتفظ بلونين من المعرفة طوال الوقت ومن هنا ينشأ علم «**شهود الحقائق وعرفانها**» وليس فهمها عبر الذهن فحسب والتحقيق في المطلب خارج عن أعمال هذا الفصل.

يقول صدر المتألهين «**لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالأمور الخارجة عنه وشدة التفاته بما تدركه الحواس وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات لذاته ويذهل عن الإقبال إليها والرجوع إلى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته إلا إدراكاً ضعيفاً ولا يلتفت إليها إلا التفاتاً قليلاً لهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس غير الكاملة الشديدة التعلّق بالبدن وجود في غاية الضعف والقصور فإدراكها لذاتها أيضاً حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور فيغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها وأما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شيء منسوب إليها شهيد**»[2] .

الخلاصة:

١ ـ العلم الحصولي ناشيء من العلم الحضوري.

٢ ـ قوة الخيال هي المسؤولة عن إنشاء العلم الحصولي.

٣ ـ بغير العلم الحصولي يغدو العلم الحضوري بلا جدوى.

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠.

(٢) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ٢٢٨.

٤ ـ معرفتنا بأنفسنا تكون بالعلم الحضوري والعلم الحصولي.

٥ ـ معرفتنا للعالم الخارجي تكون بالعلم الحضوري أولاً ثم يقع فيه التبدل إلى الحصولي.

٦ ـ التبدل الواقع للعلم الحضوري لا يختص بجميع النفوس.

المسألة السادسة ـ المدركات الذهنية

القارىء الكريم مدعو الآن إلى الغوص في الذهن بغية الوصول إلى قعر مدركاتها لأجل تشخيصها والتأمل فيها عن كثب وليس له أن يقلق فنحن سنتكفل بمساعدته إن شاء الله تعالى.

يكاد ذهننا أن يمتلىء بكثرة الإدراكات التي تجلبها الحواس الظاهرية فيه والتي يسمونها بالتصورات الأولية فصورة الجبل وصورة النهر وصورة السماء وصور البشر وغير ذلك فهذه جميعاً لا بدَّ أن نكون قد التقطناها بحواسنا الظاهرية فعلاً ولم يخالف في ذلك إلا شرذمة ممن أرجعوا هذه المدركات إلى الوهم والتخيل البحت الذي لا واقع له على أساس القول بخطأ الحواس وأنها أعجز من أن تلتقط الواقع كما هو. وقد عرف القارىء سابقاً كيف أن هؤلاء مع ادعائهم هذا مصرّون على تسمية ما لديهم من المدركات الحسية بمعارف وعلوم وتعاملهم معها وفق اعتقادهم الوجداني هذا فهم يلوذون بالفرار من وجه مداهمة الخطر كما نفعل نحن فلا يطيعون رأيهم بأن الحواس لا تلتقط الواقع، فاعتقادهم وأفعالهم كلها تدل على بطلان رأيهم.

أ ـ أخطاء الحواس

ولعلّ القارىء يحتاج إلى تفصيل أكبر في مسألة تبرئة الحواس من تهمة الخطأ الموجهة لها والذي تتبناه نظرية المعرفة لدى الفلاسفة المسلمين فنقول إنا عادة نعتقد أن الحواس بما أنها تظهر لنا النجوم التي تملأ أفق الكون وكأنها نقاط مضيئة أو أنها وقت غمسنا لساق خشبية في الماء تظهرها لنا وكأنها مكسورة أو أنها تلتقط لنا مشاهدات لا واقع لها من قبيل السراب. فإذن إنها ليست دقيقة في وظيفتها إلا أن التأمل في جميع الأمثلة التي نسجل بها الخطأ على الحواس كافٍ لتبرئتها. فالعين وقتما تلتقط لنا صور النجوم البعيدة جدًّا عنا فإنها لا تغفل التقاط المسافة التي تفصلنا عنها فلو لم تفعل ولقطت النجوم دونما مسافة عندئذٍ لكانت مخطئة. إذ تكون قد أهملت الفاصل الذي بيننا وبين الفضاء الخارجي ولأوهمتنا بقربنا منها إذن فلم ترتكب العين خطأ وإنما الخطأ كان في تفسير ما لقطته العين. فقد تصورنا بأن النجوم

لا يتجاوز حجمها النقطة. وبتعبير آخر لما أنها كانت بعيدة «تصورنا» صغرها واعتقدنا ذلك وفي مثال الخشبة المغموسة في الماء لقطت العين صورة الخشبة مع أشعة النور المنعكسة منها والتي قامت بإحداث خط منكسر في الفضاء لكننا تصورنا أن الخشبة هي المنكسرة فالخطأ راجع لتصورنا حول الصورة الملتقطة. وفي مثال السراب فما تلتقطه العين هو النور الذي يشعه السطح المضيء فالسطح العاكس للون الأزرق ظاهرة واقعية فعلاً وقد لقطته العين لكننا اعتبرنا ذلك ماء.٠فالخطأ مرة ثالثة راجع لتفسيرنا ولتصورنا وليس للحس ونقله للصورة الواقعية.

على أية حال فالذي نريده هنا أن جميع الصور التي نلتقطها عبر الحس الظاهري سليمة، وأن هذه الصور قادمة فعلاً عبر الحواس وليس عبر شيء غيرها إطلاقاً.

ب ـ المعقولات الأولى

ثمة مدركات ومفاهيم من نوع آخر نجدها في أذهاننا من قبيل مفهوم «**الإنسان**» و«**النبات**» وأمثالها والتي تسمى «**بالمعقولات الأولى Primary Intelligibles**، على أساس أنها تشير إلى أول عمل من أعمال «**القوة العقلية**» الثلاثة القادمة ذكرها. وتعرف كذلك «**بالمفاهيم الماهوية**» لأنها تحكي عن حدود الموجودات ولها تسمية أخرى ولعلها أهمها وهي «**الكليات**» والتي جرى حولها عبر تاريخ الفلسفة الطويل خلاف حادّ من جهة منشأ هذه الكليات وقد بيّنا سابقاً للقارىء الكريم رأي أفلاطون فيها فلا نعيده والذي تبنته الفلسفة الإسلامية أن «**الكليات**» هذه من أعمال «**القوة العقلية**» ودليل عليها فهي ليست من قبيل «**الرموز اللفظية**» التي يضعها الإنسان بملاحظة الأشياء المتشابهة كما ادّعته الفلسفة الوضعية[1] ذلك لأن لفظ «**التشابه**» نفسه كيف يمكن وضعه دون إدراك ظاهرة التشابه هذه أولاً فالطفل في أولى وهلات حياته يشاهد والديه وأخوته إلا أنه يعجز عن درك التشابه بينهم ومع مرور الزمن يقوم بإدراك هذه الحالة فالإدراك الجزئي بواسطة الحواس يتطور إلى مستوى أرفع عندما تبدأ قوة أخرى باستغلال المشاهدات الجزئية لاكتشاف أوجه التشابه بينها ومن هنا تنشأ الكليات.

إلا أنه من الضروري التنبيه على أن العقل وقتما يدرك الكليات فهو يدركها بمعونة الحواس التي نقلت للذهن الجزئيات. فالحس في عملية إدراك المفاهيم

---

(١) المصباح، محمد تقي، الإيديولوجية المقارنة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ص ٨٥.

الأولية يحتل درجة «**تهيئة الأرضية**» للعقل ليدركها فلو فقد لون من ألوان الحس لما أمكن إطلاقاً إدراك الكلي المنتزع منه.

هذه الحاجة العقلية للحس ـ الباطني والظاهري ـ بغية إدراكه للمفاهيم الأولية والتي تشبه حاجة النجار للخشب لأجل صياغة الكرسي لا تعني أن دور العقل هو هذا فحسب، كما أنها لا تعني أن الكليات تنحصر في المفاهيم الأولية. فالأعمال العقلية منها ما لا تتوقف على الحواس كما ستأتي الإشارة إليها. فالكليات إذن لا تنحصر في المفاهيم الأولية لأنا نعتبر الأعمال العقلية كلها «**كليات**». فالمعقول إذن عندنا مساوٍ للكلي وعلى أية حال لنعد إلى فحص مدركاتنا الذهنية مرة ثالثة لنعثر على غير تلك التي وضعنا اليد عليها.

ج ـ الحس الباطني

توجد بجانب ما مرّ مجموعة من المفاهيم التي هي من قبيل «**الخوف والطمأنينة واللذة والألم والحب والكره والرغبة والرهبة**» وأمثالها ونحن نعبر عنها بلفظة «**الأحاسيس**» وهي كذلك فعلاً فنحن «**نحس**» بالغبطة والسرور و«**نحس**» بالعذاب والمعاناة و«**نحس**» بالحب أو الكره فهل هذه المفاهيم وليدة الحواس الظاهرية أي أن آلاتنا الحسية الظاهرية كالسمع والبصر واللمس والشم والذوق هي التي لقطتها؟ لقد اعتبر البعض كذلك إلا أن رأيهم هذا لا يثبت أمام النقد الذي يتساءل عما يكون صالحاً في الخارج لتنشئة هذه المفاهيم فينا فالصور الجزئية للأشياء لكونها موجودة في الخارج لم يكن لغير الحس أن يلتقطها ولكن أين محل هذه المفاهيم في الخارج حتى تلقطها الحواس الظاهرية؟ من هنا أدركنا بوجود لون آخر من ألوان الحس لدى الإنسان سميناه بالحس «**الباطني**» الذي سبق وأن تكلمنا عليه فلا نطيل وإنما نضيف أن الحس الباطني هذا يلتقط ما يقع على النفس من أحوال وشؤون باطنية ليعين القوة العقلية على فهمها[1].

د ـ المعقولات الثانوية

إلى جانب جميع ما مرّ يوجد لدينا مفاهيم من قبيل «**العلة والمعلول والغنى والاستقلال والفقر والفاقة والحاجة والارتباط ووجود وعدم وجود وكثرة وضرورة وإمكان وامتناع والجوهر والعرض**» وأمثالها وتسمى بـ«**المعقولات الثانية**

(١) «ما يُسمّى بالمحسوس بالحس الباطني هو أحد الأقسام المعلومة بالعلم الحضوري». المصباح.

Secondary Intelligibles». وتعرف كذلك «**بالمفاهيم الفلسفية**» لأنها تدخل في التحليل الفلسفي ويطلق عليها البعض «**البديهيات**» وسؤالنا هو عن منشئها في الذهن كيف يكون؟ والذي تتبناه الفلسفة الإسلامية أن «**الشهود الباطني**» والاطّلاع الحضوري للنفس بنفسها هو الذي أتاح للذهن أن يدرك هذه المفاهيم الثانوية حيث يقوم العقل بدور خاص يعرف «**بالتحليل الذهني**» لنيلها من أعماق النفس ولولا هذا التحليل لما أمكن نيل هذه المفاهيم مع وجود الاطّلاع الباطني للنفس بنفسها. فنحن جميعاً مطّلعون على أنفسنا ومطّلعون على حالاتها التي تعرض عليها فحاجات النفس تمهد لنشوء مفهوم الفقر والغنى وتوقف صفاتها عليها يمهد لنشوء مفهوم العلة والمعلول وعروض حالات معينة وذهابها يساعد على نشوء مفهوم الوجود والعدم ومفهوم الجوهر والعرض وهكذا.

هـ ـ العلاقة بين المعقولات الأولية والثانوية

ومن الضروري التنبيه على أن النفس وقتما أدركت نفسها وهلة نشوئها **تدرك** حالاتها تلك بالعلم الحضوري إلا أن هذا الإدراك الشهودي للنفس بنفسها **يظلّ مبهماً** لا تملك النفس تصوراً عنه، **ذلك لأنها لا تملك علماً حصوليًّا** عن حالاتها الباطنية فقواه العقلية لم تبدأ بالعمل بعد لتحويل **وتبديل** هذا العلم الشهودي البسيط إلى حيث التصورات والمفاهيم الذهنية فهي ـ هذه القوى ـ **تنتظر** اتصال الحواس بالخارج لكي تتراكم الصور الجزئية على النفس عندها تنهض القوة **العقلية** التي كانت في سبات بالتأمل في المدركات الحسية الظاهرية ثم **تنعطف** على المدركات الحسية الباطنية لصياغة الذهن الممتلىء بالمعقولات الثانوية وقد سميت كذلك لأنها ظلّت في انتظار ورود المعقولات الأولية ليبدأ العقل بتناولها. وقد سمينا عمله هذا **بالتحليل** كما مرّ فلو تعاقبت الصور الحسية الظاهرية والباطنية ولم ينهض العقل بمهمة التحليل على الوجه المتقدم بيانه **لما أمكن** كما ذكرنا حصول هذه المفاهيم الثانوية إطلاقاً[1].

---

(١) لفضيلة الشيخ المصباح وجهة نظر أخرى حول علاقة المعقولات الثانية بالأولى نبّهنا إليها مشكوراً بقوله: ابتناء المعقولات الثانية على المعقولات الأولى محلّ نظر بل منع وتسميتها بالثانية مجرّد اصطلاح للفرق بينها وبين ما يسمى بالأولى. المصباح.

وكان فضيلته قد تطرّق إلى الموضوع في كتابه النفيس «الأيديولوجية المقارنة» ص ٩٨ قائلاً: «إن تمييز المعقولات الأولى من المعقولات الفلسفية الثانية ليس بهذه السهولة، وكذا عنوان الثانية للمفاهيم الفلسفية فهو ليس عنواناً مناسباً تمام المناسبة لأن هذا العنوان يوهم أن المفاهيم الفلسفية مثل المفاهيم المنطقية لا بدّ أن تنزع من مفاهيم أخرى من حيث كونها مفاهيم ذهنية، بينما الأمر ليس كذلك، وإنما هذه المفاهيم تنتزع من المعلومات الحضورية بنشاط ذهني خاص في المرحلة الأولى ثم تصبح المفاهيم=

ونجد لزاماً علينا الإشارة إلى أنه لعل أول من نهض بعبء إخراج البيان المتقدم حول كيفية نشوء هذه المفاهيم الثانوية في الذهن على نحو تتوقف في **وجودها الذهني على المعقولات الأولية** في تاريخ الفلسفة كلها هما مؤلف موسوعة «**أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**» **والمعلّق** عليها[1].

ز ـ المفاهيم المنطقية

وأخيراً فهناك نوع رابع من المدركات الذهنية التي نرغب في وضع اليد عليها من قبيل مفهوم «**التصور والتصديق والذاتي والعرضي والقضية والعكس المستوي والقياس**» وسائر المفاهيم التي يستخدمها علم المنطق. فهذه المفاهيم تدل على لون آخر من ألوان العمل العقلي. فالمفاهيم الماهوية كانت بمثابة مرآة ينظر العقل إلى الخارج عبرها بينما كانت المفاهيم الثانوية بمثابة أوصاف الخارج. أما هذه فهي نتيجة تأمل العقل للمفاهيم الذهنية المذكورة لا لأجل الاطّلاع على الخارج عبرها. فالعقل بالإضافة إلى ما قام به يقوم في المرة الثالثة بتأمل المفاهيم الذهنية لأجل انتزاع هذه المفاهيم المنطقية منها. وهذا هو الدور الثالث الموكل إلى القدرة العقلية بعد الدور الأول وهو إدراك الكليات أو المفاهيم الماهوية والأولية والدور الثاني المتمثل في إدراك وانتزاع المفاهيم الثانوية الفلسفية. فالخلاصة: الإدراك هو الذي يشير إلى وجود قوة فوق الحواس والتي أسميناها العقل.

= الماهوية أو تلك الفئة من المفاهيم الفلسفية التي انتزعت في المرحلة الأولى وسيطة في المراحل الأخرى ليلتفت الذهن إلى الوجودات الخارجية وعلاقاتها فينتزع مفاهيم فلسفية أخرى.

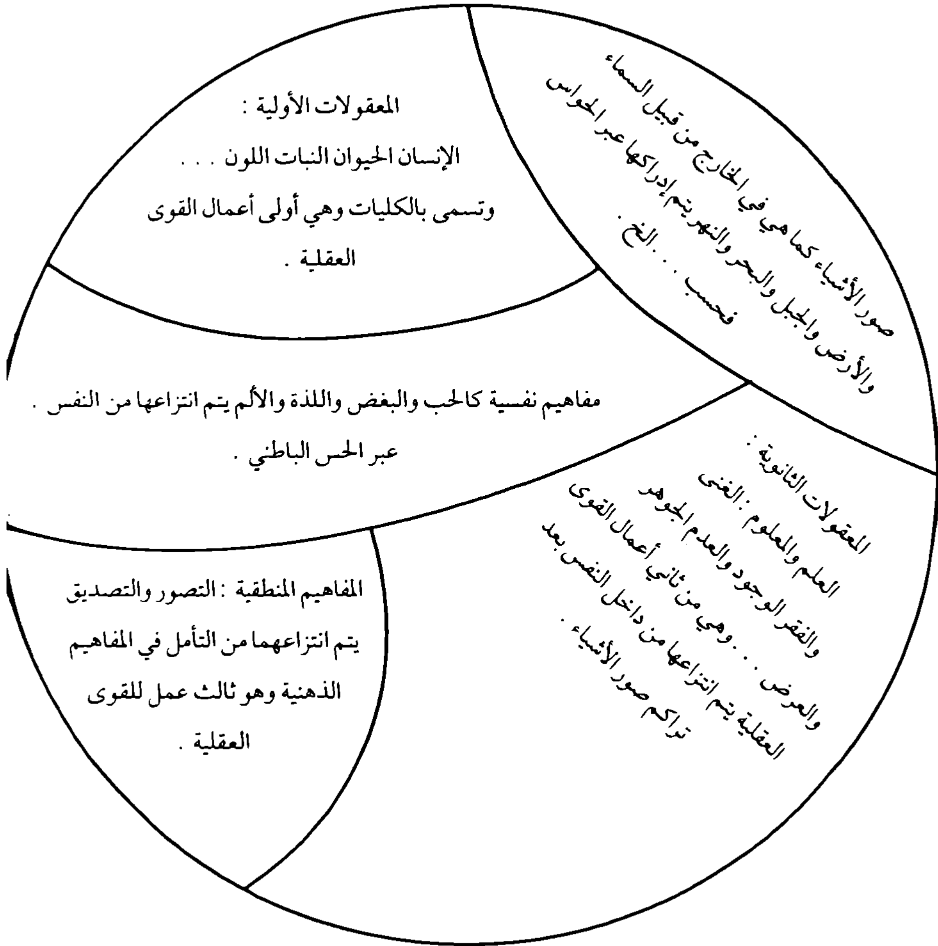
وإذا كان عنوان «الثانية» مناسباً لهذه المفاهيم الحاصلة في المراحل اللاحقة، فإنه غير مناسب ولا معبّر عن جميع المفاهيم الفلسفية، ومن الأفضل الاكتفاء في توضيحها بعنوان «الفلسفية».

وأضاف سماحته، «وكما أن الإدراك الحسي لم يأت من انتقال الكيفية الخارجية ولا من تغييرها، فكذا الإدراك العقلي فإنه أيضاً لا يحصل من انتقال الصورة الحسية ولا من تغييرها لأنه في الوقت نفسه الذي توجد فيه الصورة الحسية بكل خصائصها في ظرف الحس يمكن أن يوجد مفهومها الكلي في ظرف العقل دون أن ينقص شيء من الإدراك الحسي. ويتّضح من هذا أن القول بأن الصورة الحسية يتغير شكلها فتتحول إلى المفهوم ليس إلا قولاً باطلاً.

والنتيجة التي نستخلص من هذا: **أن العلاقة بين المفهوم العقلي والصورة الحسية تشبه العلاقة بين الصورة الحسية والكيفية الخارجية** «إلى آخر بيانه انظر ص ١٣٩ كذلك من الكتاب نفسه وترجمته من أعمال محمد عبد المنعم الخاقاني.

(١) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢، ص ١٨و ٨٠.

ملخص المسألة السادسة: ـ رسم يوضح أنواع الإدراكات وكيفية نشوئها.



المسألة السابعة ـ المعارف اليقينية وإصابة الواقع

لقد أصبح القارىء الكريم مطّلعاً الآن على المعارف التي تحمل اليقين في طياتها والتي هي المعارف أو القواعد العقلية الأولية والثانوية الفلسفية، كما أصبح عالماً بسرّ كمون اليقين فيها وهو كون الإنسان يعلمها علماً حضوريًّا. فالعلم الحضوري يكفل لنا المعرفة اليقينية ذلك لأن في العلم الحضوري يكون الإنسان مطّلعاً وعالماً بمتعلق العلم بلا وسيط. فالمعارف الأولية أو الماهوية وهي الكليات من النوع الأول نعرفها بالعلم الحضوري ذلك لأن القوى التي نطلع بها عليها ليست بمنفصلة عنا بل هي فينا وحاضرة لدينا. وبعد ذلك يقوم ذهننا بإيجاد صورة حصولية لها فصورة الشجرة الموجودة في الذهن حصلنا عليها بعد اطّلاعنا الحضوري على واقع الشجرة نفسها. فنحن في هذا المورد مطلعون على الصورة الذهنية وعلى واقع هذه الصورة الذهنية. فالإدراك ومتعلقه كلاهما واقعان في ظرف الاطّلاع وكذلك فالمفاهيم الثانوية والكليات من النوع الثاني عرفناها بعد معرفة واقعها الموجود في أنفسنا. فمفهوم العلية في أذهاننا مطابق لواقع العلية المشهود لدينا لشهودنا أنفسنا فلا مجال للشك هنا أيضاً لإشرافنا على الإدراك ومتعلقه في وقت واحد. وينطبق هذا الكلام على مفهوم الحب والكره وأمثالهما فقد انتزعناهما من اطّلاعنا على أنفسنا وما يطرأ عليها من حالات فالمفهوم مطابق للواقع وكلاهما مشهود لنا في مرتبتين من مراتب العلم هما الحضوري الكاشف عن الواقع والحصولي الذي هو صورة الواقع ومفهومه.

إذن لم يكن المجال مفسوحاً للشك في أن يتسلل مطلقاً. فقد أحكم الاطّلاع على الشيء في المرتبتين من مراتب العلم إغلاق نوافذ النفس وبقي المجال للشك مفسوحاً لأن يسري في القضايا النظرية من قبيل **«المادة حادثة»**. فمفهوم المادة أدركناه عبر حواسنا وهو لون من ألوان العلم الحضوري كما مرّ بيانه ومفهوم الحدوث أيضاً من المنتزعات الوجدانية وفق البيان المتقدم وبقي التحقق من مدى واقعية انطباق هذا على ذاك فكيف نستطيع الجزم بصحة النظرية التي عندنا؟ أتستطيع المعارف العقلية الثانوية التي تتمتع بحدة اليقين فيها أن تساعدنا وهل توجد وسيلة علمية نستطيع عبرها إيجاد علاقة بين القضايا النظرية والقضايا اليقينية بحيث تصبح الأولى منتزعة من الأخرى وبالتالي حاضنة لليقين؟ لسنا بحاجة إلى بذل المزيد من البيان لنجيب بالإيجاب إذ لا سبيل لإقامة صرح اليقين في القضايا المجهولة كهذه إلا بالاستنتاج والانتزاع من البديهيات الأولية لأنها الوحيدة التي تستطيع إفاضة اليقين

والواقعية عليها. فالسير العقلي من الكليات إلى الجزئيات هو الجسر الذي يربط القضية المجهولة بالعلم وهذا السير الفكري هو الذي يسمى في علم المنطق بالقياس اليقيني أو البرهان الذي تكون مقدماته يقينية فنتيجته تبعاً لها تكون كذلك. والخلاصة: «**إن المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية فهي الركيزة الأساسية التي لا يستغنى عنها في كل مجال ويجب أن تقاس صحة كل فكرة وخطؤها على ضوئها ويصبح بموجب ذلك ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة لأنه يجهز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا ويحقق للميتافيزيقيا والفلسفة العالية إمكان المعرفة**»[1]. إذن قد بان طريق إقامة الميتافيزيقيا اليقينية التي لا شكَ في أصولها.

الخلاصة:

١ ـ نحن مطّلعون على المفاهيم الذهنية اطّلاعاً حضورياً، أما متعلّقها ففي عالم الذهن اطّلاعنا عليها اطّلاع حصولي مع أنه مسبوق باطّلاعنا الحضوري عليها كما مرّ بيانه.

٢ ـ كلتا المرتبتين العلميتين متحققتين في المعارف الأولية والمعارف الثانوية التي هي البديهيات العقلية والمحسوسات.

٣ ـ لكي يتحقق اليقين في القضايا النظرية لا بد للفكر أن يقطع طريق السير من الكليات إلى الجزئيات على النحو الذي ينهض ببيانه علم المنطق.

المسألة الثامنة ـ التصور والتصديق

لقد سبق لنا وأن دفعنا تهمة الخطأ وعدم إصابة الواقع عن الحواس وكذا العقل فيبقى بيان المسؤول عنها وتوضيح لمن تتوجه أصابع الاتهام إذن ولأجل ذلك نذكر تقسيماً آخر للعلم غير الذي مرّ فقد ابتكر فن التحقيق في المعرفة الإنسانية تقسيم العلم إلى «**التصور Representation** » وإلى «**التصديق Judgment**». فالأول علم خالٍ من الحكم كصورنا الإدراكية عن «الفرس» و«الجبل». أما الآخر فهو العلم المشتمل على الحكم كقولنا «الإنسان موجود» و «اثنان أكبر من واحد» والآن لنقم بتشخيص حقيقة هذا التصديق ونسجل ما نظفر به من ملاحظات:

---

(١) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص ٦٥.

١ ـ إن ظاهرة التصديق هذه لا تتحقق من غير التصور فالتصديق ليس إلا حكم الشخص الحاكي عن اعتقاده فلو لم يوجد التصور فلا معنى لوجود الحكم الذي ينصب تماماً على واقع التصور.

٢ ـ إن التصور بنفسه لا يحوي التصديق في أعماقه احتواء العلة لمعلولها. فوجداننا شاهد أننا نلتقط الصورة مجردة عن الحكم أي دون أن يكون معها تصديق. ثم نوجد الحكم من أعماقنا لنضيفها على ذلك التصور. وهذا يعني أن التصديق ظاهرة تقوم به قوة وراء الحس اللاقط للصورة فهذه القوة مهمتها تشخيص التصور والحكم عليه بما لديها من علم عنها.

٣ ـ إن التصديق ظاهرة «**علمية**» وإن كانت تتخذ صورة الحكم فالذي تضيفه القوة الحاكمة على التصور هو لون من ألوان العلم ليس إلا. وهذا العلم لا بد وأن يكون معلوماً بالعلم الحضوري وإلا لعاد ظاهرة تكمن في التصور الأمر الذي بيّنا سقمه.

أ ـ كيف يحدث الخطأ

٤ ـ التصور بحد ذاته لا **وجود للخطأ ولا للصواب فيه** فلو صادفت العين جسماً ما فإنها سوف تحتفظ له بصورة لا أثر للخطأ أو الصواب فيها بعد ذلك فإن قوة أخرى ستدرك الصورة المادية تلك. وهذا أول أعمالها وإدراكها لها سيكون مطابقاً **للنحو** الذي جلبته الأداة الحسية اللاقطة للصور أي العين. وهذه القوة المدركة تقوم بعد ذلك بإصدار أحكام تتعلق بالصورة التي أدركتها من قبيل الكبر والصغر والقرب والبعد والحركة والسّكون كأن تحكم بأن الجسم هذا شديد البياض أو هو أكبر من ذاك أو أنه شديد الحركة. ونستطيع القول إن الخطأ والصواب **غير موجود** حتى في هذه المرحلة لأنها مرحلة الحكم في الإدراك الحسي نفسه وليست مرحلة **تطبيق** الإدراك على الخارج التي تصبح عرضة لسريان الخطأ فيها.

إذن لقد استطعنا أن نضع اليد على مجال سريان الخطأ وهو ليس مجال التقاط الصورة نفسها وليس في الحكم المتعلق بالصورة وإنما مجاله وقتما نريد تطبيق ما عندنا على الخارج ولنوضح هذا المعنى بهذا المثال:

إذا قلنا «**الطائرة القادمة من مدينة صلالة قد هبطت**» فالخطأ لا يمكن أن يكون في هذا الحكم بما أنه حكم إذ لم يصدر محل الحكم تساؤلاً من القوة الحاكمة لنقول إنها أخطأت في عملها. فالذي أصدرته هو الحكم فعلاً لا غير عندئذٍ لا بد أن يكون

الخطأ إما في المدينة التي قدمت الطائرة منها لم تكن صلالة أو أنها كانت مدينة **صنعاء**. إلا أننا قد لمحنا لوناً من **العلاقة أو الوحدة والتشابه** بين صلالة وصنعاء فتخيلنا أن هذا هو ذاك. ففي مورد ملاحظة الوحدة والعلاقة لا خطأ فعلاً لوجود هذا اللون من العلاقة. وفي مورد قوة التخيل لا يوجد خطأ أيضاً إذ هذا عملها. وإنما الخطأ واقع في مرحلة تطبيق حكم قوة الخيال على مورد حكم الحس أو حكم العقل. إن الخطأ لا يعدو أن يكون غير إجراء حكم قوة ما على مورد الأخرى. فقد تواجد في المثال المذكور لونان من الأحكام وقد أجري أحدهما دون الآخر وهذا الذي أجري لم يكن في مورده فقد كان المورد هذا للثاني.

وقد يكون الخطأ في قولنا «**هبطت**» فلعلها لم تفعل وإنما «**مرت**» بالقرب من المطار وقفلت راجعة ولكن لإدراكنا التشابه الواقع بين الهبوط وبين المرور والذي لا خطأ فيه في حدّ ذاته جعلنا نجري حكم قوة الخيال هذه التي تدرك العلائق في الوقت الذي كان مجال الحكم لقوة غيرها إذن «**في كل مورد يوجد إدراك غير صائب وفكر فاسد فلا بد أن تتجه أصابع الاتهام نحو النقطة الحقيقية التي تطلق عليها الفلسفة انتقال ما بالعرض مكان ما بالذات أي تطبيق حكم صواب لقوة ما على مورد حكم صواب لقوة أخرى ولا بد أن نعرف أيضاً أن أي إدراك لا يمكن أن يكون خطأ مطلقاً وفي الحقيقة فإنه لا يوجد في الكون خطأ بل كل فكر أصلي وإدراك حقيقي إنما هو صواب قد طبق على مورد خطأ**»[1].

الخلاصة

١ ـ لا يوجد خطأ في جانب التصوري للعلم.

٢ ـ الحكم المتعلق بالتصور نفسه دون مقايسته بالخارج يخلو من الخطأ كذلك.

٣ ـ صور الحكم لقوة في غير موردها يصبح عرضة للخطأ.

٤ ـ الحكم نفسه يخلو من الخطأ.

٥ ـ الحكم الذي هو التصديق منشؤه العلم الحضوري.

(١) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، ص ٢٥٦.

المسألة التاسعة ـ حقيقة الإدراك

هذه المسألة تصلح أن تكون مقدمة للتي بعدها وهي وجود الاعتقاد بموجد للعالم خارج عن دائرة المادة. المسألة التي ذكرنا جانباً منها وقت الحديث عن أصل العلية وكيف يستغله العقل ليثبت الموجد المتعالي. وعلى أية حال فهي تمنح مكسباً رائعاً يضاف إلى الذي عند القارىء عن حقيقة العلم. إذن التحقيق هنا تحقيق عن حقيقة العلم مرة أخرى.

لقد بذل الفلاسفة المسلمون جهداً كبيراً لتشخيص حقيقة العلم والإدراك ليس فحسب من جهة ما يقوم به من دور إيصال النفس إلى الخارج بالكشف والإنارة وإنما من جهة نفس العلم والإدراك. هذا ما حقيقته إذ لا يخرج العلم على أية حال عن أفق الوجود الواسع. فهو لون من ألوانه وحقيقة واقعية ذات آثار فهو إذن موجود فعلاً كسائر الموجودات ولكن ما نوع وجوده؟

يقول صدر المتألهين في معرض بيانه عما انتهى إليه تحقيقه في حقيقة العلم ونوع وجوده «**إن العلم عبارة عن الوجود المجرد Non Material عن المادة الوضعية**»[١]. فهو ليس من قبيل الخصائص المادية المتعلقة بعالم الأجسام كما ادّعته الديالكتيكية وغيرها من المذاهب المادية المنكرة لوجود أفق أسمى عن المادة ويسوق لإثبات المطلب أدلة شتى نذكر منها:

١ ـ يقول: «**الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الإدراكي فإن قبول النفس للعظيم منها والصغير متساوٍ فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات والأرض وما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها**»[٢].

وحاصل الكلام السابق «**أن انطباع الصور الإدراكية في الأعضاء الحسية أو الجهاز العصبي والمخ ممتنع لاستلزامه انطباع الكبير والصغير**»[٣]. فإذا لم تكن الصور العلمية التي عندنا منطبعة في الأعضاء الحسية ولم تكن شأن المادة أصلاً فتكون شأناً من شؤون الجانب اللامادي من الإنسان وهو الجانب المفكر والمدرك الذي هو **فوق المادة** وعلى أية حال فلنذكر مزيداً من الأدلة التي ساقها صدر المتألهين

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٠٠.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصباح، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٣٥٤.

على أن نتكلم عن ذلك الجانب اللامادي فيما بعد.

٢ ـ قال: «**إن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها**»[١]. يريد بهذا الكلام أن الإدراكات الإنسانية فاقدة للمواصفات المادية التي منها القبوع في مكان ما بحيث يصح الإشارة إليها وإن أجدنا التأمل في مدركاتنا لرأيناها لا تفارقنا إلى أرذل العمر مع أن المادة البدنية تكون قد تغيرت وتحولت إلى أخرى جديدة. فكان الأجدر على المدركات العقلية أن تتغير وتزول بزوال محلها هذا إذا كانت سجينة المادة إلا أنها ليست كذلك.

لا نرغب في تجاوز ما قد تم التصريح به من أن العلم ظاهرة متعالية عن المادة، لا نرغب في تجاوز هذا المستوى من العرض والوصول بالبحث إلى بيان كون الإدراك العلمي مبدأ وجود مادته وليس العلم بها إلا شهودها في أفق إما بعيد أو قريب كحال المشاهدات العرفانية. لسنا نرغب سلوك هذا الطريق الشديد الوعورة فقد أردنا لهذه الأبحاث أن تنال مقعداً في الصف التمهيدي للعلوم العقلية ولعلنا قد وفقنا إلى ذلك.

ولنعد الآن إلى الجانب الذي تعلّقت الإدراكات به، إذ لا بدّ أن يكون شيئاً وراء المادة ومغايراً لها ودرجة من الوجود أرفع عنها حتى تكون الإدراكات خاصية من أخص خواصها. وهذا يعني أن وراء الحقيقة المادية الجانب المدرك أو «**أنا المدرك**» ونوع وجوده عين نوع وجود إدراكاته. فهو الأنا المدرك مطّلع على العالم الميتافيزيقي وله إلف به فهو متوجه إليه طالب له. فالميتافيزيقيا إذن الانتماء الحقيقي للموجود الإنساني وندعو القارىء الكريم الآن الغور ما استطاع بفكره إلى ما انتهى إليه تحقيق الفلسفة الإسلامية في شأن العلم وغيرها من المسائل المتعلقة به والتي مرّ بيانها ليكتشف عظمتها وروعتها واجتماع شملها في بوتقة مترابطة متناسقة أسميناها «**بعلم المعرفة الفلسفي الإسلامي**».

المسألة العاشرة ـ أصل العلية

هذه هي المسألة الأخيرة في فصل المعرفة والتي بعدها سوف ننتقل إلى عراء البحث وهي المتعلقة بالتوجه الاعتقادي إلى العالم السامي عن المادة الموجود لدى

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٠.

الإنسان والحق أننا أقحمناها ها هنا وإلا فمحلها الحقيقي ليس هذا وعذرنا في ذلك هو أن للضرورة أحكامها.

لقد بيّنا سابقاً أن قانون العلية الذي اكتشفه الإنسان عبر الشهود الباطني لذاته وما يتعلق بها من حالات ساعده على التصديق بأن لكل حادثة سبباً، وبموجبه فإن لمجمل الحوادث الكونية وللكون نفسه ما دام واقعاً في حكم الحدوث سبباً وموجداً أعلى. إلا أن الإنسان يتمتع بلون أشد بكثير عن هذا تجاه الاعتقاد بالعالم العلوي وموجده لا يمكن أن يكون مبدأ العلية هو الممول له. ففي الإنسان فضلاً عن الإدراك العقلي حاجة نفسية للإيمان بالمبدأ الأعلى الأمر الذي ليست له علاقة بأصل العلية المذكور سابقاً. ونحن نجزم إن كان القارىء الكريم قد قبل دعوتنا السابقة والمفتوحة على مدار الوقت للتفكر فيما انتهت إليه قراءته الطويلة هذه فلن يجد صعوبة في كشف أسرار المسألة. وعلى أية حال فنحن ملتمسون بتقديم بيان يكشف سر المسألة بسلوك مهيع زلق بعض الشيء إلا أن القارىء إن شاء الله تعالى قاطعه بنجاح وله في سلوكه مكاسب علمية جمة.

قال صدر المتألهين في تعريف «**العلة**»: «**هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر**» أو «**ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده**»[1]. ولقد عرف القارىء كيف تعرّف الذهن على هذين المفهومين أي مفهوم العلة ومفهوم المعلول والذي يجب عليه معرفته ها هنا منشأ جهة العلية في الشيء فمتى وكيف يصبح شيء ما في مقام يتوقف عليه وجود شيء آخر. وبعبارة أخرى إلى ماذا يرجع سبب توقف شيء ما على آخر؟ لنتأمل المعلول مليًّا هل موجود مستقل في الأصل عن علّته ثم لظرف ما أصبح مرتبطاً بشيء آخر أصبح علته فيما بعد؟ لنتأمل الحرارة التي تصدر من النار فهل لها وجود مستقل عنها ولكنها ولأسباب مجهولة تعلّقت بالنار فأصبحت تظهر بعد ظهورها أم أن الحرارة في الواقع لا وجود لها وبأي نحو من الأنحاء باستقلال عن النار وما ذاك إلا لكونها أثر من آثار النار لا تتواجد إلا بوجودها[2]. فإذن نيل الشيء رتبة العلية لشيء آخر ليس

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٧.

(٢) «إن اعتبار النار علة تامة للحرارة لا يخلو من مسامحة وقد نبّهنا فضيلة الشيخ المصباح إلى ذلك أيضاً قائلاً: يمكن اعتبار الحرارة أثراً مستقلاً عن النار، وذلك لأن النار ليست علة موجودة لها بل هي في الحقيقة علة معدّة لها. أما المعلول الذي هو شأن من شؤون العلة فهو الذي توجده العلة حقيقة». المصباح.

إلا لكون الشيء المعلول من خواص ذاته وآثار وجوده. وإذا تساءلنا متى يصبح الشيء منشئاً للآثار فالجواب سيكون عندما تتكامل فعليته. فكلما سلك الموجود طريق التكامل ظهرت آثار كماله في الخارج فحبة خردل ترقد بأمان على وجه الأرض بكل هدوء ودونما أثر ولكن انسياب الماء لا يكون دون إحداث البلل والبذرة التي نغرسها في أعماق التربة عندما تسلك طريق التكامل تصبح شجرة ذات ثمرة.

«فإذن من السهل لك أن وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فإن غابت بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله أظهر بعدما لم يكن فعل وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض»[1].

أ ـ العلم الحضوري بالخالق

فإذا كان شأن المعلول بالنظر إلى علته هو هذا. إذن نستطيع القول بوجود نحو من «**التناسب Proportionality**» بين المعلول وعلته المفيضة فبموجب البيان المتقدم تصبح هذه القاعدة بديهية لا مجال للشك فيها وإلا بطل أن يكون المعلول منتمياً ومنتسباً إلى علته وما بقي أثر وخاصية ذاته ولأمكن أن يصبح أي معلول لأية علة دونما تناسب بينهما فإذا توضح ذلك نعرج إلى مسألتنا الأساسية التي كان هذا البيان بطوله توطئة لها فنقول:

١ ـ بالنظر إلى كون النفس الإنسانية مجردة عن المادة، وأن علمها من أخص خواص ذاتها يستحيل انفكاكه عنها وهو لما كان كذلك أي شأناً لها كان مجرداً عن المادة وأمراً متعالياً عن الطبيعة.

= وله فضيلته بيان رائع حول هذا الموضوع في تعليقته القيمة على نهاية الحكمة ص ١٢٦ فطالعه هناك، هذا ونستميح قارئنا المحترم العذر لذكرنا مثال النار مع ما فيه من وهن فذلك لتقريب الفكرة إلى ذهنه لا سهواً عن أصل الموضوع.

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢١٦.

٢ ـ وبالنظر إلى العلاقة التي تربط هذا الموجود الميتافيزيقي بعلته المفيضة والتي بموجبها لا يعدو أن يكون غير أثرٍ من آثارها ومتوقفاً في وجوده عليها توقّفاً تامًّا.

٣ ـ وبالنظر ثالثاً إلى الارتباط العلمي القائم بينه وبين عالم ما وراء الطبيعة والذي يعتبر ظاهرة العلم نفسه أروع دلائله ينتج:

إن للنفس الإنسانية علماً حضورياً بموجدها فقدرة الكشف عن الواقع والارتباط القائم بينها وبين المبدأ الأعلى أتاح لها المعرفة ولها مراتب ومقامات شتى أدناها هذا الذي هو حاصل لكل إنسان وأعلاها المتحقق لدى النفوس الشديدة التجرد عن دائرة المادة والسير من أسفل مراتب هذه المعرفة الفطرية إلى أعلاها هو المسمى بالسير والسلوك العرفاني الذي يقطعه المريدون بإرشاد الواصلين(١).

فقد بان الدافع الحقيقي وراء توجه النفوس إليه سبحانه وإصرارها على عبادته وكل ما بدا غير هذا فهو لا يخلو منه، والأبحاث اللاحقة سوف تتكفل بيانه، وبهذا نخرج من البحث وقد ظفرنا بمعرفة كيف يقام صرح الميتافيزيقيا اليقيني لدى الفلسفة الإسلامية **فالحمد لله على التوفيق ونسأله العون على ما تبقى.**

ب ـ تصانيف وقوائم:

قائمة رقم ١ بأسماء المعتقدين بإمكان المعرفة الغيبية اليقينية.

أفلاطون : بالاطّلاع على عالم المثل الثابت اطّلاعاً عقليًّا.

أرسطو : بإدراك علل الأشياء عبر العقل بالسير من الكليات إلى الجزئيات.

أفلوطين : بإحقاق الوحدة مع المبدأ الأول.

ديكارت : بالاعتماد على البديهيات العقلية لكن بالاستنباط وليس الاستقراء.

سبينوزا : عبر حب الله والارتباط النفسي به تمهيداً للاتحاد معه.

هيغل : بسطوع حقيقة الباري في أعماق الإنسان واكتشافه لها فيه.

برغسون : بالكشف والشهود العرفاني.

---

(١) المصباح، محمد تقي، تعليقه على نهاية الحكمة، ص ٣٩١. انظر كذلك: العرفان في مشروع نقد العقل العربي تعليقنا في الباب الرابع.

الفلاسفة

المسلمون : عبر المنهج العقلي المعتمد على البديهيات والمنهج العرفاني المعتمد على اشتداد المعرفة الحضورية بالباري تعالى.

قائمة رقم ٢ المنكرون للمعرفة أساساً

باركلي
هيوم
شوبنهاور
راسل

قائمة رقم ٣ بأسماء المنكرين للمعرفة الغيبية اليقينية:

بيكون : لانحصار أدوات المعرفة في الحواس.
لوك : كذلك.
كانط : لا سبيل لمعرفة الغيب مع القول بوجوده.
كومت : ليس الغيب إلا وهماً من الأوهام.
ماركس : انحصار الوجود في المحسوسات.

الباب الثاني

النفس

الفصل الأول

منكرو ميتافيزيقية النفس

تمهيد

ها نحن ذا، متوجهين شطر معاقل «النفس»، إحدى كبرى محطات الفكر الإنساني في تاريخه الطويل، فقد وقفت تجاه بعض من أبوابه عرباته دونما حراك أحقاباً من الزمن، لا سيما حصن علاقة النفس بالبدن الحصين، الذي ظلّ مزلاجه مغلقاً، حتى تمكن صدر المتألهين في القرن الحادي عشر الميلادي بإزالته نهائيًّا مفسحاً بذلك المجال للفكر الإنساني الغور عبر هذا المنفذ في عمق النفس من أجل اكتشاف كنه أسرارها، إلا أن هذا المنفذ ظلّ مخفيًّا عن الغالبية العظمى من مفكري العرب ومحققي الغرب خفاء مكتشف المنفذ نفسه، لذا فقد ظلوا على عتبة حصن النفس متسمّرين إلى أجل غير مسمى.

عالمنا اليوم والفلسفة الغربية

أما أولئك الذين يتعاملون مع الفكر معاملتهم مع حاجاتهم المادية، فكما لا تمتد أيديهم إلا إلى ما هو معلّب في أوروبا وما هو مصنوع في شرق آسيا، كذلك لا يتناولون شيئاً من العلم أو لوناً من المعرفة إلا على أطباق الحضارة الغربية، فهم إن كانوا في خط طلبة العلم فوضعهم المزري هذا وضآلة اطّلاعهم راجع بدوره إلى المناهج العلمية التي يغرفون منها، والتي ترزح تحت وطأة تقليد الغرب، فمن الحيف بمكان أن تخلو المناهج العلمية في عالمنا العربي من التراث الفكري الفلسفي الغني لعلمائنا المسلمين. وتزخر في الوقت ذاته بآراء ونظريات فلاسفة الغرب.

كتب الدكتور حسين نصر ما ترجمته: «**إن الأفكار الفلسفية التي بدأت في الغرب وتطورت هناك يدرسونها بنهم تقريباً في كل بقاع العالم الإسلامي اليوم، وخاصة في الجامعات والدوائر الأكاديمية. وتدرّس بانتظام في حجر فصول الدراسة حتى غدا الكثير من المسلمين والذين هم نتاج نظم التعليم الحديثة غالباً ما يعرفون الكثير عن فيلسوف أوروبي من الدرجة الثانية أكثر مما يعرفون عن فيلسوف مسلم**

مشهور. إلا أن هذا الانتشار الشديد لتأثير الفلسفة الأوروبية في الدوائر الأكاديمية في العالم الإسلامي يظلّ بعيداً عن النظام والتماثل. فإن عدم الانسجام والتنوع والتباين من سمات ومميزات الحضارة الأوروبية الحديثة وخاصة في مجال الفلسفة والتي انعكست على الشرق الحديث كذلك». ويضيف قائلاً «**إن هذه الأفكار والتي تمّ استيرادها من الخارج تضلّل وتسبّب الانحراف، وكما أنها تدمر الفطرة الطيبة السليمة والإبداع والابتكار فإنها تقدم حياة زائفة. حتى أن أكثر مؤيدي هذه المدارس الحديثة أصابهم الأسى للحالة المحزنة لهذه الأوضاع**»(١).

اتجاهات تحديد معنى النفس

على أية حال لنعد أدراجنا إلى حيث كنا، ولنقم ببعثرة أوراقنا بغية ترتيبها على نحو يختلف عن الذي فعلناه في الفصل الأول. فلعل القارىء الكريم كان قد سايرنا على مضض ودون استحسان منه للنهج الذي سلكناه في فصل المعرفة، لذا سنسلك نهجاً آخر في هذا الفصل أولى خطواته هي عرض مدارس تحديد معنى النفس في التاريخ. فقد جاء في موسوعة الفلسفة: «**في تحديد معنى النفس وجد في تاريخ الفلسفة اتجاهان اتجاه يحدد النفس من حيث علاقتها بالبدن، والآخر من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته**(٢). إلا أن الموسوعة النفيسة أهملت بيان اتجاه ثالث في تحديد معنى النفس يصهر الاتجاهين المذكورين في بوتقة واحدة دونما شذوذ بموجب قانون **التبدل والتكامل الجوهري** والذي سيجد قارئنا الكريم أن هذا الاتجاه فحسب هو المحصلة الأخيرة لغور الإنسانية في تحديد معنى النفس من جهة علاقتها بالبدن وقتما سنأتي على ذكره.

على أية حال فنحن عازمونَ على ذكر **خمسة** اتجاهات تكلمت على النفس الإنسانية، **فالأول** الذي ألقى بالنفس في سديم العدم وألغى وجودها تماماً إذ أنكر لغير البدن وجوداً على أي نحو من الأنحاء. **والثاني** هو الاتجاه العلمي الذي استند إلى اكتشافاته التجريبية ليصل إلى أن وجودها مرتبط بنخبة من الظواهر المتعلقة بالإنسان لا شأن للجانب المادي في إيجادها. **والثالث** أثبت وجود النفس حقيقة وراء البدن، إلا أنه حفر بينها وبين البدن خندقاً لا سبيل لردمه، فقد جعل للنفس وجوداً مستقلاً تماماً عن البدن على نحو عجز بعد ذلك عن أن يفسر تعلّقها به. **والرابع** فقد

(١) Husain Naser, Islamic Life and Thought, P. 16.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٥٠٥.

تمكن من ردم ذلك الخندق بأن قرن وجود النفس بوجود البدن على نحو لا استقلال لها بغيره إلا أنه عانى من خلل إثبات خلودها، الذي بات صعب المنال وفق هذه الرؤية التي تجعل النفس تعجز عن الاستقلال عن البدن. أما **الخامس والأخير** فهو الذي جعل النفس بمثابة الثمرة الناضجة لحركة نمو المادة، والنتيجة القصوى لتكاملها. فالمادة الجامدة لها حركة تكاملية نتيجتها تحولها من ظاهرة مادية إلى ظاهرة تضاهي العالم غير المادي. فبموجب هذه الرؤية «**لا يوجد هنالك ثمة مانع من أن يتحول الكائن المادي إلى غير المادي عبر حركة في صميمه تسوقه نحو اتجاه جديد تمتد فيه، ذلك الاتجاه الذي تفقد فيه جميع خصائص المادة كليًا**»[1]. وهي رؤية ما كانت لتتأتى إلا بدراسة عميقة للوجود، وأنه حقيقة عينية واحدة ذات مراتب شتى، وأن النفس هي المحصلة النهائية لانتقال المادة الجامدة من رتبة وجودية إلى أخرى أرفع شأناً منها، وهي نتيجة تعصف بنظرية الكون والفساد التي صورها المعلم الأول أرسطو لتحل محلها نظرية الحركة الجوهرية في عالم المادة.

يقف الفلاسفة الماديون في واجهة المدرسة الأولى المنكرة للنفس شيئاً غير البدن، ويمثل الاتجاه الثاني العلم الحديث، بينما يقف أفلاطون وأفلوطين وديكارت إلى حد ما وآخرون غيرهم في المقعد الأول للمدرسة الثالثة، ويقف أرسطو وعدة من الفلاسفة المسلمين مع بعض الفوارق الطفيفة لتمثيل المدرسة الرابعة، ويقف **صدر المتألهين** وحده مؤسّساً للاتّجاه الأخير وتبعه فيه عدد رفيع من الفلاسفة والمحققين، أشهرهم **محمد حسين الطباطبائي** الذي استنتج أصولاً جديدة من أسس الحركة الجوهرية التي قال بها صدر المتألهين والتي فاتت حتى عليه. إلا أن حديثنا لا ينوي سلوك وجهة بيانها[2].

لقد انتهينا إذن من ترتيب أوراقنا وفقاً للمنهج الجديد الذي سنتبعه في هذا الفصل، وهو بيان آراء كل مدرسة على حدة وإحصاء أشهر فلاسفتها وذكر آرائهم، ونلفت ذهن القارىء الكريم إلى أن طبيعة البحث تتوخى العمق فعليه بذل شيء من الجهد ليظل رفيقاً لنا في هذه الرحلة العلمية. نعم سنظل نوفي بما وعدنا به من جعل البيان اللغوي أسير السطح الذي يطفو عليه منذ اللحظة الأولى وإلى النهاية.

---

(١) المطهري، مرتضى، أصالة الروح، ترجمه إلى العربية جعفر صادق الخليلي، ص ٢٢.

(٢) انظر: «الطباطبائي وسيرته الفلسفية»، عبد الله جواد الآملي، مجلة الثقافة الإسلامية، عدد ٢.

الاتجاه المادي في تفسير النفس Materialsm

يمكننا وبصورة عامة اعتبار جميع **فلاسفة المادة** وهم أولئك الذين يحصرون الوجود في شتى ألوانه بالمادة ويحاولون البرهنة على أن المادة تساوي الوجود وتساوقه أنى ذهب، كما يمكننا اعتبارهم منكري النفس كحقيقة متميزة عن المادة متعالية عنها مع أن أضواء التاريخ المشعة تكشف عن القائلين بوجود النفس حتى بين الماديين، فذلك لأن حديثنا يتناول النفس بمعناها الميتافيزيقي. فلا غرو إذن أن نصنفهم منكريها ونكون بذلك محقين بهذا التصنيف، فإن منكري وجود النفس منهم من أنكر لها وجوداً غير ماديٍّ أي قال بنحو من الوجود يغاير البدن ولكنه لا يطاول التجرد كما فعل الرواقيون، ومنهم من جعل الوجود الإنساني متمثلاً تماماً بهذا البدن العنصري.

المادية ما قبل الفلسفة

وهي تلك التي ظهرت في العهد اليوناني القديم واستطاع التاريخ أن يحفظها في سجله العتيد عن الاضمحلال والزوال، فقبل الانفتاح الفلسفي للإنسان الإغريقي كثر المنادون بمادية الكون ولعل أشهرهم «**طاليس المالطي**» الذي نص على أن عنصر الماء هو الذي نتج عنه كل شيء. فليس ثمة إله هو المصدر الأول للخلائق. نعم إذا كان فلن يكون غير الماء الذي سرى في سائر الخلائق فلا شيء يخلو منه، وعليه فالأشياء كلها ملأى بالآلهة[1].

وجاء من بعده غيره ممن يقول بأن أصل الحياة يعود مرجعها إلى «**المادة اللامحدودة الأزلية الأبدية**»، وآخر أشار إلى الهواء سبباً للخلق لا بعده سبب، وآخر أشار إلى النار. وهكذا إلى أن انبرى فلاسفة الحضارة اليونانية الكبار ليقفوا ببياناتهم الدامغة في وجه عملية رفع المادة إلى مستوى حقيقة الحقائق.

ما بعد الفلسفة

وبعد ضمور التيار الفكري الفلسفي الميتافيزيقي للإنسان اليوناني، فارت الموجة القديمة من تنور الزمان مرة أخرى في صورة «**الفلسفة الرواقية**» التي كانت ردة فعل عنيفة للأفكار اللاهوتية التي كان قد نادى بها سقراط وأفلاطون وأرسطو والتي بموجبها أصبح العالم المادي دنيا العوالم من جهة إمكانية تحقق السعادة

---

(١) الجبوري، عماد الدين، الله والوجود والإنسان، ص ٢٨٩.

الإنسانية فيها. فتصدى هؤلاء لإعادة الاعتبار المسلوب عن عالمهم الدنيوي المادي وبأشد الأساليب والتي منها جعل سائر الحقائق الميتافيزيقية التي نص عليها الفلاسفة اللاهوتيون لا تعدو أن تكون إلا ظواهر مادية بحتة. فالله والنفس أصبحتا أشياء مادية، ولما لم يكن بينها وبين سائر الأشياء الأخرى فرق جوهري فالأشياء كلها إله[١].

المادية الحديثة

لا يفرق المادية الغابرة عن الحاضرة إلا اعتماد هذه الأخيرة على الاكتشافات العلمية في شتى حقول المعرفة لا سيما في حقل الفيزياء والأحياء. إلا أن ظهورها بهذا الرداء العلمي قد كلفها ثمناً باهظاً. فقد ضيّق عليها رداؤها هذا الخناق بتوالي الكشوفات العلمية المؤكدة لوجود لون من الحياة فوق التي تستطيع أدق المجهرات مشاهدتها، الأمر الذي سنبينه لاحقاً بينما نستمر الآن في إلقاء الأضواء على الآراء العلمية المنكرة لوجود لون من الحياة مفارق للمادة، والتي نسجت المادية لها قميصاً لم يلبث يسيراً إلا وسرعان ما تفتّت نسجه.

صرح «توماس هوبز HOBBES» «صراحة» **أنه لا توجد هنالك أرواح مغايرة للمادة وإنما هي أجسام طبيعية تطورت حتى وصلت إلى درجة من الرقي العالي لم تستطع حواسنا دركها**[٢].

وتؤيد مقولة العالم الفسيولوجي «موليشت» ذلك الرأي، فقد قال «قد مضى الزمن الذي كان يقال فيه بوجود روح مستقلة عن المادة»[٣]. وكذلك مقولة عالم الأحياء الفرنسي الشهير «**لامارك LAMARK**» التي يقول فيها «**ما الحياة إلا كيفية فيزياوية**»[٤]. **وأيضاً رأي «هكسلي HUXLEY»** القائل «**يبدو أن الوعي متصل بآليات الجسم كنتيجة ثانوية لعمل الجسم لا أكثر**»[٥].

نعم فالأفكار والمشاعر والإرادات والعواطف يفرزها مصنع المخ الإنساني المادي والعضوي كما تفرز الكبد الصفراء. وما التخيل إلا إحساس منحل

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ص ١٨.

(٢) الجبوري، عماد الدين، المصدر السابق، ص ٢٣٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المطهري، مرتضى، الدوافع نحو المادية، ترجمه إلى العربية محمد علي التسخيري، ص ٢٦.

(٥) الجبوري، عماد الدين، المصدر السابق، ص ٢٣٤.

Decayning Sense والذاكرة بدورها لا تعدو أن تكون غير إحساس آخر مضمحل والأحلام والرؤى بقايا الإحساس الذي أكله المخ. هكذا تفسر النواحي التي نسميها عادة بالروحية عندهم. لنصغ إلى «**راسل**» وهو يؤكد ذلك: «**إن البشرية وليدة عوامل لم توجد وفق تدبير سابق أو غاية مقصودة. فأصل الإنسان هو النمو والتطور وحتى عواطفه مثل الأمل والخوف والحب والعقيدة فإنها ليست إلا مظهراً من مظاهر تلاقي المادة العشوائي للذرات المختلفة**»[١].

والخلاصة نسجلها بهذه القصيدة التي وضعها «**ماركس**» تحت عنوان: «**الطب اليمتافيزيقي**»:

«الروح لا تملك الوجود
ولكي يعرف الحي أن الروح المحضة ثمرة خيال
لا يمكن أن تكتشف في المعدة
لكن سنصل إلى سبر غورها
آنذاك سنكون قادرين على طردها خارجاً وبتجزؤ»[٢].

الفلسفة التجريبية أو الحسية Empiricism or Sensationalism

وهي الفلسفة التي تحصر عملية المعرفة في الأدوات الحسية فحسب. وقد سلطنا حزمة ضوء على بعض من أهم رجالها وذكرنا آراءهم كذلك. وننوه هنا أن من هؤلاء من لم يتنكروا لوجود عالم وراء المادة بل أظهروا تقبُّلاً لفكرة كون هذا العالم ستاراً يحجب وراءه حقائق كبرى إلا أنهم لما كانوا قد جعلوا من الحس الوسيلة الوحيدة للمعرفة قرروا استحالة إمكان النفاذ من هذا الستار الدنيوي الغليظ والاطلاع على ما وراءه من حقائق.

لا شك في أن القارىء الكريم قد يتنبّه إلى ما نود له أن يتنّبه إليه وهو: كيف توصل هؤلاء الحسيون إلى قبول المتيافيزيقيا المتعالية عن المعرفة الإنسانية في حين أنهم حصروا وسائل المعرفة بالحس؟ يجيبنا «**جون لوك**» الفيلسوف البريطاني الشهير الذي سبق وأن تعرف القارىء عليه جيداً خلال الفصل الأول والذي جعل مع نخبة من زملائه من بريطانيا معقلاً حصيناً للفلسفة التجريبية دون سائر الأمم الأوروبية، فيقول إن الإحساس الداخلي في نفوسنا هو الذي يقودنا إلى ذلك الاعتقاد. فمن خلال

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق.

التأمل الفكري يمكننا التوصل إلى الحقائق الميتافيزيقية[١]. ترى هل ذلك الحس الباطني غير الحس الظاهري ليصبح وسيلة جديدة للمعرفة؟ عندئذٍ لا تعود وسائل المعرفة مسجونة في قلعة الحس، الأمر الذي تحمّل لوك عناء رفضه في كل فلسفته، أم كونه كغيره من الأدوات الحسية المتعارفة عندئذٍ كيف يمكننا معرفته وبأية أداة سنفعل ذلك؟ أسئلة لا جواب عنها عند لوك إلا على القول بالتجربة الباطنية المغايرة للحس على غرار ما فعله برغسون، الأمر الذي كما ذكرنا ظلت أنامل لوك تؤلف خلافه طويلاً.

(١) المصدر السابق.

الفصل الثاني

طوائف مثبتي وجود النفس

أفلاطون

أ ـ إثبات وجود النفس وأزليتها وأبديتها

لقد تسلم القارىء الكريم ورقة منا تحمل بعض المعلومات عن آراء الفيلسوف اليوناني أفلاطون في النفس، وذلك وقت الحديث عن علم المعرفة. وكذلك فقد اعتقد أفلاطون بوجود النفس حقيقة وراء البدن بأدلة أروعها وأهمها ما أسميناه بدليل «**الإدراك**». وقد تعرّف القارىء عليه في الفصل السابق، يقول أفلاطون: «**النفس الناطقة عالمة بنفسها وما يعلم نفسه لا يلابس المواد والأجسام فهو إذن يفارق الأجسام وما يفارق الأجسام لا ينحل ولا يبيد إذا فارق فالنفس الناطقة لا تبيد إذا فارقت الأجسام وقياسه: النفس عارفة بجميع الأشياء الموجودة بذاتها وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسماني ومفارقة للأجسام كلها. فالنفس إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام كلها وكل ما هو بهذه الصفة فهو غير فاسد وغير مائت. فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائتة فافهم**»[1]. فبموجب ما سبق ذكره فإن النفس ليست بشيء مادي فلا دثور لها وعليه فلا حدوث لها.

ب ـ علاقة النفس بالبدن

صور أفلاطون لنا علاقة النفس المجردة بالبدن المادي علاقة «**الطائر بعشه**» أو «**الربان بسفينته**». فالنفس تقود البدن مؤقتاً فقد نزلت فيه من عالمها النوعي الذي حدثنا القارىء عنه في الفصل الأول. وسنخصص تعليقاً مفصلاً عنه وتأويلات الفلاسفة له بعد الفصل[2]. وعلى أية حال فلدينا الآن جوهران مختلفان متمايزان هما البدن المادي الحادث والفاني والنفس اللامادية القديمة والخالدة. ترى كيف أمكن لهذين الأجنبيين أن يسافرا جنباً إلى جنب في قطار الزمان على نحو من المحبة

(١) بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، ص ٤٤.
(٢) انظر الباب الرابع، الفصل الثاني، التعليقة الأولى.

والصداقة يندر نظيرها فما إن يصاب البدن بشيء إلا ويسري الألم في عمق كيان النفس الأمر الذي لم نجده حتى في الربان وسفينته فما يعتريها لا شأن للربان بها ألبتة فكيف يجوز العقل هذه الغربة الغريبة في عمق الوحدة الشديدة أتوجد وسيلة لهضم الفكرة هذه؟ لم يسطع في ذهن أفلاطون شيئاً يقنعنا به.

ج ـ مصير النفس ومكمن سعادتها وشقاوتها

كيف ستحيا النفس حياتها الأخروية بعد فراق الدنيا وقطيعة البدن؟ يجيب أفلاطون بأن النفس التي سلكت طريق العقل وإطاعته فسوف تنعم بالسعادة بصحبة النفوس الخيرة في عالم الصور العارية عن المواد فإن لم تفعل واستحكم فيها قانون تتبع النزوات العارمة وسعت لدرك الشهوات العاجلة وهجرت ديار التفكر في أمر الله فمصيرها الشقاء المتمثل في **التناسخ** في أبدان النساء أو **التماسخ** في أبدان الحيوانات. نعم إن كانت ميالة إلى الحياة العقلية فإنها لن تخلد في أبدانها الجديدة بل ستظل تنتقل من بدن إلى آخر حتى ينال ماء التطهير كافة أدناسها فتخلص من العذاب وتلتحق بالثواب[1].

أفلوطين

ليس في جعبة **أفلوطين** جديد يُذكر عما قاله أفلاطون. فقد تبعه في قوله بأسبقية النفس وجوداً عن العالم المادي، وعلاقتها بالبدن علاقة الطائر بعشه، كما تبعه في تقريره لمسألة التناسخ الذي يجري على الإنسان وفق أعماله السيئة فقد قال: «**إذ قتلت أمك في هذا الحياة الدنيا أصبحت في الحياة التالية امرأة ليقتلك ابنك**»[2].

نعم جديد أفلوطين هو القول بسريان الوجود الإلهي بنحو فسّره المتخصصون بالاتحاد في عمق الوجود الإنساني، إذ يقول «**قد نؤمن بحضور الله فينا وذلك حين يشرق علينا الله بضوئه فيكون برهاناً على حضوره**»[3]. ويقول «**إذا انحصرت في دخيلة نفسي شاهدت عندئذ جمالاً باهراً وأيقنت من يقيني في أي وقت مضى باندماجي في النظام الأعلى. كنت عندئذٍ أحيا أشرف حياة وأظفر بالاتحاد مع الإله**»[4].

---

(١) مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٣.
(٢) الجبوري، عماد الدين، المصدر السابق، ص ٢٠٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٤) المصدر السابق.

ديكارت

ينتمي ديكارت إلى طائفة المثبتين لوجود النفس كحقيقة وراء البدن. وقد بذل جهداً علميًّا لبيان وجودها وغيريتها عن المادة. فقد آمن بأن الوجود ذو بعدين ومرتبتين هما «**مرتبة العقل**» و «**مرتبة المادة**». واعتبر النفس منتمية إلى درجة الوجود الأول والمؤثر في الثاني.

اعتمد ديكارت على ظاهرة الفكر لإثبات وجود النفس كما فعل أفلاطون سابقاً. فوجود الإدراك والفكر عنده دليل حاسم على وجود جوهر عاقل مدرك يخالف البدن الذي هو امتداد فحسب. فالنفس تتضمن الفكر وليس الامتداد بينما البدن يتضمن الامتداد ولا شأن لها بالفكر.

أما العلاقة التي تربط بين هذين الجوهرين المختلفين تماماً وبنحو يسمح لسريان التأثير المتبادل بينهما على اختلافهما الجوهري فإن ديكارت لا يميل إلى تفسيرها بعلاقة الربان بسفينته فهو في تأمله السادس يذكر بأن الملاح لا يتألم إذا أصيب جزء من السفينة بعطب في الوقت الذي تتألم النفس لطروء العطب على البدن، الأمر المنبه لنوع من العلاقة لعلها أرفع كثيراً عن تلك التي تربط السفينة بملاحها. ولكن ما هي طبيعة هذه العلاقة؟ يقف ديكارت متحيراً مضطرباً لا يهتدي إلى حقيقة الأمر وكان قد كلف من قبل الأميرة «**إليزابيت**» بتفسير هذه العلاقة[١].

أرسطو

أ ـ ما هي النفس؟ بيان نظام المادة والصورة

لن يتسنى للقارىء الوقوف على مذهب **أرسطو** في النفس الإنسانية إلا بفهم نظريته الرائعة حول **المادة والصورة Matter and Form** الحاكم على عالم الطبيعة، لذا نشرع بتقديمه هنا على نحو من الإيجاز أما تفصيله فيطلب في «**فصل الطبيعة**» من هذا الكتاب. فقد اعتبر أرسطو الأجسام كلها عبارة عن مزيج من **المادة** وهي الجهة التي تقبل التحول والتبدّل من شيء إلى آخر كتبدّل **النُطفة** إلى علقة **والماء** إلى البخار ومن **الصورة** وهي الجهة التي يصبح الشيء بها شيئاً معيناً فعلاً. وبعبارة أوضح قليلاً ما تشترك سائر الأجسام في الجانب المستعد للتحول والتغير منها، فما من جسم إلا وهو يملك القابلية على التبدل ذلك لوجود جهة استعداد مستمرة للتحول وعدم

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٣٤٤.

الثبات. وتختلف هذه الأجسام في الجهة التي تظهر بها، وتسمى الجهة الأولى بالمادة أو الهيولى بينما تعرف الأخرى بالصورة.

والمادة والصورة لا غنى لإحداهما عن الأخرى إذ لا تتعين المادة إلا بصورة ما ولا تظهر الصورة إلا وقد تقمصتها المادة، حقًّا أن هذا اللون من التحليل الذهني لن يعجب الماديين إطلاقاً إذ تغدو المادة بموجبه ظاهرة ميتافيزيقية فوق المجهرية وما ذاك الذي نسميه بالذرات إلا صورة تلبستها الجهة الخفية التي أسماها أرسطو بالمادة، الأمر الذي يحيل دعوى الماديين المنكرين لغير المادة بالمعنى العلمي المعروف وجوداً أصلاً إلى التقاعد.

ب ـ النفس صورة الجسد

نعم هكذا يعرف أرسطو النفس، فهي عنده **صورة الجسد** والعلاقة الرابطة بينهما علاقة المادة بالصورة فأنى لها التواجد دونها؟ إذن فهي حادثة بحدوث الجسد وليست بسابقة في الوجود عليها بتاتاً، فبأية طريقة يمكن للنفس التي لا توجد مستقلة عن البدن أن تحيا بعدها؟ بعض الدارسين لفلسفة أرسطو لم يجدوا فيها ما يدل على مذهبه في خلود النفس[١]. إلا أن البعض الآخر يؤكد أن أرسطو قد وجد حلاً للمشكلة فعلاً، فقد كان يعتبر أن لها جانباً يتعلق بالبدن لدرجة يموت بموتها، وجانباً وهو المتعلق بالفكر المحض أو العقل يستقل بوجوده عن البدن ليتسرمد[٢].

لقد قبل الفلاسفة المسلمون نظرية المادة والصورة من الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو مع تطور خاص ألحقوه بها سنذكره في حينه. أما الآن فيحق لنا الانتقال إلى استعراض المسائل المتعلقة بالنفس في الفلسفة الإسلامية وسيكون الاتجاه الأخير عن نظرية الحركة الجوهرية في تفسير حقيقة النفس وعلاقتها بالبدن لواضعها صدر المتألهين مورداً للبيان خلالها.

وجهات نظر العلم الحديث

يجدر بنا أن لا نهمل بيان آراء العلم الحديث واكتشافاته في ما يتعلق بمسألتنا، فقد صنفناها ضمن مثبتي وجود النفس أي اعتبرنا نتائجها في صالح الميتافيزيقيا وعلينا الآن عرض ذلك فنقول لقد انتهى الباحثون إلى إثبات لون من الوظائف

---

(١) انظر المطهري، مرتضى، الفلسفة، ص ١٢، ترجمه إلى العربية: محمد شقير.

(٢) غالب، مصطفى، أرسطو، ص ٢١.

الحيوية تعجز المادة عن الإتيان بها بما هي مادة أي لا دخل للمادة في إيجادها. فقد أكدت لهم دراساتهم في مجال الأعصاب ومباحث جراحة الدماغ ومجال الفيزياء الحديثة الذرية منها أو النووية الكزمولوجية أن الإدراك الحسي وإن كان يتوقف على العمليات الفيزيائية والكيميائية لكنه ليس شيئاً ماديًّا بحد ذاته، وخلصوا كذلك إلى أن العقل والدماغ شيئان مختلفان تمام الاختلاف، وأن الفكر والإدراك ليسا من صنع المادة ولا من إفرازاتها إطلاقاً، نعم لقد انتهوا إلى أن «**العقل يستعصي على الكيمياء والفيزياء**»[١] و«**أن عمليات الإدراك ذاتها تنشأ بطريقة مجهولة تماماً عن المعلومات المنقولة بالرموز من شبكية العين إلى الدماغ**»[٢].

ومن الضروري أن نشير إلى النتائج التي أسفرت عنها أبحاث عالم مباحث الأعصاب وجراحتها الشهير «**بنفيلد Penfield**» الذي سعى لإلغاء أي نشاط لا علاقة له بالمادة وقمع ميتافيزيقية الإدراك فإذا به يضطر إلى إثباتها في كتاب نشره بعنوان «لغز العقل **The Mystery of Mind**» قال فيه «**إن العقل والإرادة البشرية ليس لهما أعضاء جسدية، وإنه ليس من المستطاع تحديد موقع العقل والإرادة في أي جزء من الدماغ، وإن توقع قيام آلية الدماغ العليا أو أية مجموعة، من ردود الفعل مهما بلغت من التعقيد بما يقوم به العقل وبأداء جميع وظائفه أمر محال تماماً. وعليه فإن تفسير العقل على أساس النشاط العصبي داخل الدماغ سيظل أمراً مستحيلاً كل الاستحالة ولذلك فإنه أقرب للمنطق أن نقول إن العقل ربما كان جوهراً متميّزاً ومختلفاً عن الجسم، يا له من أمر مثير في أن نكتشف أن العالم يستطيع بدوره أن يؤمن عن حق بوجود الروح**»[٣].

عرض مسائل الفلسفة الإسلامية في النفس

المسألة الأولى ـ إثبات وجود النفس

استخدم الفلاسفة المسلمون أسلوبين في إثبات وجود النفس كحقيقة غير البدن أولهما الأسلوب **غير المباشر** وهو أسلوب الفيلسوف اليوناني **أفلاطون** الذي يعتمد على اكتشاف وظائف متعالية عن أفق المادة يمارسها الإنسان الأمر الدال على

---

(١) ستانسيو، جورج وآغروس، روبرت، العلم في منظوره الجديد، ترجمه إلى العربية كمال خلايلي، ص ٣٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

وجود قوة غير مادية وراءها. إذن فهو أسلوب السير من ظاهرة غير مادية لإثبات فاعلها غير المادي، وأساسه التحتي الذي يقف ويستند إليه هي القاعدة العقلية المثبتة بكل صرامة وجود النسخية والتناسب بين العلة والمعلول وقد مرّ شيء من البيان عنها وسيمرّ المزيد لاحقاً.

حقّق الفيلسوف الكبير **أبو علي ابن سينا** كثيراً في النفس الإنسانية وساق براهيناً عدة لإثبات وجودها منها تلك المعتمدة على فحص الصور العلمية إحدى كبرى وظائف القوة اللامادية في الإنسان لبيان تجردها فعلاً عن المادة، فهي لا تقبل ما يقبله البدن المادي من خصائص كالقسمة والزوال والاضمحلال، بل لا يضعف بضعف البدن في أرذل العمر. لنستمع إليه وهو يقول «**لو كانت تعقل بآلة لكانت الشيخوخة توجب في كل شيخ وهناً في العقل كما توجب وهناً في الوهم والحدس والحس والتخيل فقد بان أن العقل ليس بآلة جسمانية وإلا لكان لا يمكن أن يبقى على حالة واحدة في الشيوخ ألبتة ولكن العقل في أكثر الأمر يزداد قوة بعد الأربعين وهناك يأخذ البدن في الضعف**»[1].

أ ـ برهان الإنسان المعلق في الفضاء

أما الأسلوب الآخر فهو **المباشر** الذي لا يقوم إلا على تحليل وتأمل العلم الحضوري للإنسان بنفسه لاكتشاف الجوهر النفساني. ولنعتبر فيلسوفنا ابن سينا الرائد في هذا التحليل وغير المسبوق فعلاً فيه فقد ساق لنا ما أسماه «**برهان الإنسان المعلّق في الفضاء**» والذي سمي فيما بعد «**برهان اكتشاف الشعور بالذات**» فهو يقول في موسوعته السينوية الكبيرة «**الشفاء**» ما نصه: «**يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة، وخلق كاملاً لكن حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء وخلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في إثباته لذاته موجودة، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من الخارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية له على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت، فإذن المتنبه له سبيل إلى أن يتنبه على وجود النفس شيئاً غير الجسم بل غير جسم، وأنه عارف به مستشعر له وإن كان ذاهلاً عنه يحتاج**

(١) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ٧٣.

إلى أن يقرع عصاه»[١]

ترى هل توصل قارئنا إلى مراد ابن سينا من هذا التحليل؟ فالفيلسوف يريدنا أن نعرف أن الشعور بذواتنا لا يمرّ عبر أعضائنا البدنية الأمر الذي يدل على أننا غيرها فلو وقعنا في موقف أو تجربة ما تشغلنا عن سائر حواسنا لما استطاعت أن تشغلنا عن أنفسنا وعندها نكتشف يقيناً وجودها في الوقت الذي لا نكون ملتفتين إلى أي عضو من أعضائنا المادية. وفي الحقيقة فلسنا نظن أن هذا اللون من الشعور بالذات يحتاج وقوعه إلى تلك التجربة السينوية الصعبة. فإن حالات الخوف الشديد على النفس مما يتلفها يكفينا مؤونة الهوي في الفضاء. نعم للقارىء أن يخوض شبه تجربة ابن سينا بالركوب في ما أسموه «**بقطار الرعب**» هذا الذي نجده في ملاهي «**الكبار**» فضلاً عن **الأطفال**، والذي يذرع القضبان الحديدية المعلقة في الهواء جيئة وذهاباً بسرعة مهولة فإن شعوراً بنفسه دونما انتباه منه لأعضائه سوف يشرق في أعماقه ولن يجد طريقاً للغفلة عنه إلى حين انفلاته مما هو فيه عندئذٍ سيعود له انتباهه إلى ما حوله.

ب ـ برهان اكتشاف الأنا

هذا هو اللون الأخير لاكتشاف الجوهر النفساني المغاير لسائر الأعضاء البدنية. يريد الفيلسوف أبو علي منا أن ننتبه له عبر تحليل «**الأنا**» الذي نشير به إلى أنفسنا فهل نقصد به شيئاً من أبداننا وجانباً من أعضائنا أم أننا نشير بذلك إلى حقيقة وراء الحواس والأعضاء البدنية؟ يقول «**فإذن الإنسان الذي يشير إلى نفسه بأنا مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن**»[٢].

ج ـ برهان وحدة الشخصية

إن التأمل المباشر في ذلك الأنا القائم وراء البدن المادي يكشف النقاب عن وحدته الشخصية المهولة التي لا تتأثر بمواجهة عواصف الزمن فلا تتناثر ولا تتشتت خلافاً للبدن المادي الذي تلعب به أيدي الأيام فتحيله إلى الزيادة والنقصان. مرة أخرى نتيح لقارئنا الاستماع إلى ابن سينا وهو يقرر دليله هذا حين يقول: «**تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك وبدنك وأجزاؤه**

---

(١) ابن سينا، الشفاء، ص ١٠٢.

(٢) المصدر السابق، تنبيه: «ليس هذا برهاناً مستقلاً وإنما متمم لما قبله» المصباح.

ليس ثابتاً مستمرًّا بل هو أبداً في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج الإنسان إلى غذاء بدل ما تحلل من بدنه ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه فتعلم نفسك أنه في مدة عشرين سنة لن يبقى شيء من أجزاء بدنك وأنت تعلم بقاء ذلك في جميع المدة بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة، فإن جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام، فمن تحقق عنده هذا البرهان وتصوره في نفسه حقيقيًّا فقد أدرك ما غاب عن غيره»[١].

لا شك في أن القارىء سيجد لنا العذر الكبير في عدم الإطالة والإطناب بالشرح ذلك لأن المسألة قد توضحت له تماماً في **الفصل الأول** وقت الحديث عن **المعرفة والإدراك** لدرجة نستطيع الجزم بقدرته على رد المقولة التالية؛ «**لا وجود لأي برهان قاطع فيما يبدو من البراهين التي جاء بها العقلانيون لإثبات وجود النفس**»[٢].

المسألة الثانية ـ جوهرية النفس

يقول الاسكوتلاندي **هيوم**: «**إنني إذا ما أوغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه نفسي وجدتني دائماً أعثر على هذا الإرسال الجزئي أو ذاك ولكنني لا أستطيع أبداً أن أمسك بنفسي في أي وقت بغير إدراك ما**»[٣]. فهل فهم القارىء ماذا يريد هيوم بقوله هذا؟ إنه يريد التوصل إلى ذلك المركز الذي يسميه العقلانيون **بالجوهر Substance** وقد حمل على ظهره أكداساً من الأفكار والتصورات. إنه يريد التوصل إلى ذلك الجوهر عارياً من أي فكر، فهل سيتوصل إليه بفكر وإدراك وكشف علمي أم لا؟ فإن قال لا ولعل هذا جوابه عندئذٍ بماذا سيعرفه؟ وإن أجاب بالإيجاب لأثبت أصالة الفكر وعدم إمكان فكاكه من النفس ليكون دليلاً صارخاً على استحالة الانشغال عن الذات. إلا أن الرجل لم ينتبه لذلك وأنى له أن يفعل وقد اكتسحت نوازع المثالية كافة يقينياته وأحالتها إلى شكوك وأوهام لدرجة أنه لم يعد مؤمناً بأصل العلية[٤]. هذا القانون البديهي الذي تمركزت الحياة العلمية للبشرية عليه؟!

ومن العجب بعد ذلك أن يعتبر الرجل من كبار الفلاسفة. فالفلسفة هذا العلم العظيم الذي يسعى لاكتشاف الحقيقة وفق المنهج العقلي الرصين والمعتمد على

---

(١) المصدر السابق.

(٢) بال، جان، طريق الفيلسوف، ترجمه إلى العربية أحمد حمدي محمود، ص ٧٦.

(٣) محمود، زكي نجيب، الجبر الذاتي، ترجمه إلى العربية إمام عبد الفتاح إمام، ص ١٤٣.

(٤) انظر الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص ١٨٨.

اليقينيات الذهنية من الحيف أن ينتسب إليه رجال أسقطوا كل فرصة متاحة لمعرفة الحقيقة وإصابة الواقع. ومع ذلك فإن كتباً تؤلف من قبل مفكرينا المسلمين في شخصيات كهذه وتذكر سيرتهم العلمية **العطرة** في مناهجنا الدراسية. وبالمقابل ففيلسوف مسلم ذو عبقرية نافذة إلى مستوى تستطيع تناول حالة عدم تفكك ضوء الفكر عن منبع النفس والتي استدل بها هيوم على إنكار المنبع المشع له، تتناوله لتجعل منه دليلاً على وجود المنبع المشع، لا أثر له في ثقافتنا إلا بحجم شديد الضآلة، لنستمع إليه يقول: «**إنا ندرك ذاتنا بذاتنا لأنا لا نعزب عن ذاتنا**»[١]. حقًّا ما أعظم الفارق بين الموقفين وأعظم منه الفارق بين موقف يسمح لشخصيات مثل هيوم أن تنال مكانة في عمق ثقافاتنا وتهمل شخصيات **كصدر المتألهين!**

إذن خلافاً لمنكري جوهرية النفس فإن الفلسفة تبنت موقف إثبات **الجوهر النفساني**. فهذا **ابن سينا** يصرح فيقول إن النفس «**جوهر قائم بذاته**»[٢] ولعل القارىء لا عهد له بمقصده من لفظة الجوهر لذا نشرع في بيان معناه.

أ ـ الجواهر والأعراض

يطلق **الجوهر** في العرف الفلسفي على الموجود الذي يحتاج لكي يوجد إلى موضوع ومحل ينتسب إليه، بعكس **العرض Accident** الذي يطلقونه على المحتاج في تحققه وتواجده إلى موضوع ومحل ما نظير اللون، فهو يطلب جسماً يلتحق به فيظهر ونظير الرائحة التي لا سبيل لوجودها إلا في شيء ما. فالأعراض إذن موجودات لا نستطيع الإشارة إليها بغض النظر عن محلها. فلسنا نشير إلى الرائحة قائلين هذه هي! بينما نستطيع أن نشير إلى الجسم بلا تكلف فالجسم إذن يعدونه من **الجواهر**[٣]. والأحسن ـ كما نبه فضيلة الشيخ ـ أن نمثل بالكيفيات النغصانية وكيفية توقفها على النفس لفهم الأعراض على وجه الدقة.

الفلاسفة المشاؤون وهم المنتسبون إلى أرسطو. فبعض الأبحاث تؤكد أنه لما كان يعلم تلامذته أثناء المشي عرفت مدرسته بهذا الاسم[٤] ـ فقد اعتبروا الجواهر **خمسة أشياء هي**:

---

(١) الشيرازي، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية، ص ٣٥١.

(٢) ابن سينا، الشفاء، ١٣٣.

(٣) غالب، مصطفى، أرسطو، ص ٩.

(٤) «الأحسن أن نمثل بالكيفيات النفسانية وكيفية توقفها على النفس لفهم الأعراض على وجه الدقة» المصباح.

١ ـ الموجود المجرد بالتمام عن علائق المادة ويسمونه بالجوهر العقلاني الفاقد لجميع الأبعاد حتى الزمان.

٢ ـ النفس الإنسانية.

٣ ـ الجسم وهو الجوهر المكون من جوهرين هما المادة والصورة وقد مرّ بيان معناهما.

٤ ـ المادة ذلك الجوهر المبهم الذي يقبل التحول والتبدل والتلبس بشتّى الصور.

٥ ـ الصورة وهي الجوهر المنشىء للآثار والمحقق للشيء فعليته.

ولقد كانت أبحاث الفصل الأول كفيلة لبيان كيفية عثور الإنسان وتوصله إلى مفهوم **الجوهر**، فهو من **المعقولات الثانوية الفلسفية** التي تمّ إدراكها عبر تأمل النفس بالعلم الحضوري ومشاهدة حالاتها الباطنية. فلا نعيد بيانه ها هنا ونتعشم أن يكون القارىء الكريم متذكراً لها. نعود للتحقيق في جوهرية النفس، ولدينا طريقتان أولاهما تتعلق باكتشاف وجود النفس وراء البدن عبر شتى الأساليب المذكورة سابقاً من قبيل دراسة حقيقة الإدراك وتجرده وفقاً لمنهج أفلاطون وتحليل العلم الحضوري بالنفس وفقاً لمنهج ابن سينا، وكذلك بتأمل حال الأبدان وزوالها وعدم استقرارها بمقابل بقاء وثبات وحدتها الشخصية. وثانيهما طريقة صدر المتألهين فقد قال **«كل من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقاً للمحل إذ لو كان في محل لكانت صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحله لأن وجود الحال لا يكون إلا للمحل»**[١].

ب ـ إثبات جوهرية النفس وفق طريقة صدر المتألهين

إن الكلام المذكور سابقاً يحتاج إلى توضيح فعلاً. فإن لم يتبين للقارىء على أي نحو يكون وجود الأعراض، فمفاد كلام صدر المتألهين لن يكون مفهوماً، فنقول موضحين: لو تسنى للقارىء أن يتأمل بفكره الرائحة المنبعثة من أعماق زهرة الريحان ليكتشف موقعها منها لاكتشف بداهة أنها ليست موجوداً منفصلاً مقابل زهرة الريحان وقد ارتبطت قسراً بها. إذ لا مبرر لهذا الارتباط ألبتة وإنما وجودها عائد إلى الزهرة وراجع إليها على نحو تصبح الرائحة شيئاً يخص الزهرة، وما هكذا شأنه لا يمكنه الاستقلال عن أصله. فلو كان هذا حال النفس لما أمكن لها الإدراك ولاستحال

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، ص ٣٠٣.

اتصافها بالمعرفة، وذلك لأن الإدراك والمعرفة من جهة أولى يجب أن يكونا للمحل أو الجوهر الذي توقفت عليهما[1].

نتعشم أن يكون التوضيح المذكور قد وجد في ذهن القارىء محلاًّ ثابتاً وإلا فعليه أن يكثر من **التأمل** في الأعراض وعلى أي نحو يكون وجودها ليعرف أن انتساب المعرفة إليها غير ممكن ومخرجها عن عرضيتها، فإن التصور السليم للمسألة سوف يكفيه مؤونة الشرح الطويل.

ج ـ حجة الانتباه إلى الذات

وهي أيضاً من الأدلة التي عرضها صدر المتألهين لإثبات الجوهر النفساني فقد قال: «**أنت لا تغيب عن ذاتك في جميع أوقاتك حتى في حالتي النوم والسكر وتغيب أحياناً عن أعضائك فأنت وراء الجميع**»[2]. فإن هذا الانتباه الشديد واليقظة الفظيعة للنفس بنفسها حتى في أوقات النوم وهو وقت الغفلة عن سائر الأعضاء دليل على وجود الموجود غير الحال في مكان على نحو يصبح شيئاً عائداً إليه وراجعاً له، ولكان هذا الانتباه انتباه لذلك المحل الذي فرض توقف النفس عليه بذاته ولما أمكن أن يكون هذا الانتباه انتباه النفس بنفسها.

المسألة الثالثة ـ حدوث النفس

ذهب الفلاسفة المسلمون إلى الرأي المانع من وجود النفس قبل البدن، قيل إن الحكيم **الفارابي كان متردداً في ذلك**[3]. إلا أن الموقف يظل لصالح حدوث النفس فقد قرر ابن سينا ذلك وتبعه صدر المتألهين، يقول الشيخ الرئيس: «**إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه**»[4]. وكان قد فرض أن تكون النفس في حالة وجودها قبل البدن غنية عنه غير محتاجة له إذ وجدت بدونه مع أن الذي نشاهده لا يدل على هذا فهي تنتفع كثيراً من قواها الحسية وغيرها. وبما أنّا راغبون في المزيد من التعمق في المسألة لسبر أغوارها نعرض أولاً أدلة القائلين بقدم النفوس البشرية، وأهمها هذان الدليلان:

---

(١) «يمكن المناقشة في هذا الباب ٨٨ بأن الرائحة تنفصل عن الزهرة وتبقى مستقلة لذا أشرنا إلى أن الأحسن التمثيل بالشكل والكيفيات النفسانية كالخوف والحب» المصباح.

(٢) المصدر السابق. قال فضيلة الشيخ في هذا الموضع «هذا تقرير آخر للبرهان السينوي» المصباح.

(٣) آل ياسين، جعفر، فيلسوفان رائدان، ص ٣١.

(٤) ابن سينا، الشفاء، ص ٢١٠.

الأول ـ يتصور هذا الإشكال أن القول بحدوث النفس يجرّها إلى حيز المادة ويثبت فيها هذا الجانب، الأمر الذي تخالفه سائر الأدلة المعروضة على تجرّدها. فالنفس إما أن تكون **مادتها الخام** الأولية التي تطورت عنها مادية حينئذٍ تكون مادية صرفة وفقاً لقاعدة **التناسب والتسانخ** بين المتحول منه والمتحول إليه، وإما أن تكون مادتها السابقة عليها مجردة فحينئذٍ لا يمكن حدوثها المقترن بالمادة وفقاً للقاعدة المذكورة.

لقد عدّ الحكيم المتأله **هادي السبزواري** الحجة المذكورة من أمتن حجج القوم[1]. وفي مقابله فقد تقدم الفلاسفة المسلمون بحلولهم والتي يمكننا تقسيمها إلى حلين: أولهما هو القائل بحدوث النفوس «**مع الأبدان لا في الأبدان**» الذي يحاول التخلص من الإشكال المذكور على نحو لا يفسد نظرية الحدوث إلا أن الحل أوقع القائلين به كما عرفنا سابقاً في مأزق **الاثنينية** الذي لا مبرر عقليًّا له فهذين الجوهرين المباينين تماماً كيف يتحدان ويساير أحدهما الآخر؟

الحل الآخر هو الذي انفرد به **صدر المتألهين**، يقول في معرض رده على الإشكال: «**سيأتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء**»[2]. فلقد اكتشف صدر المتألهين بالأدلة العقلية الرصينة وجود حركة في عمق كيان الطبيعة والتي بموجبها تسلك المادة الفاقدة للحياة طريقاً تكامليًّا ينتهي بها في نهاية الشوط إلى بلوغ مرتبة وجودية جديدة بالكامل والتي تصبح عندها موجوداً مجرداً عن المادة وطبقاً لهذا البيان لا تغدو النفس شيئاً مغايراً للبدن حادثاً فيه أو معه الأمر الذي سنفصل في شرحه وعرض أسسه العقلية في المسألة القادمة.

الثاني ـ إن القول بحدوث النفس يخالف القول بخلودها. فالحادث لا يجد طريقه إلى البقاء والخلود، إذ الفناء والدثور ملازم له، ذلك لأنا نقول كل أزلي أبدي ولا نقول كل حادث أبدي. ولو فرضنا صدق الثاني لعاد الأول كذباً إلا أن الإشكال هذا وفقاً لمنهج صدر المتألهين يغدو هشًّا إذ مقتضى الحركة الجوهرية التي سيأتي بيانها يصبح الكائن المادي متمتعاً بسير رشيق نحو الأعلى مكتسباً لخصائص جديدة لا تنالها يد الفساد الذي يتعلق بجانبه المادي وهو البدن. وبعبارة أخرى فإن كل حادث ما لم يبلغ بالحركة إلى رتبة وجودية تهبه خصائص فوق المادة فهو يقع فريسة

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٨٨.
(٢) المصدر السابق.

الفساد والزوال. وأما إذا أدرك المنفذ إلى حيث التعالي عن تطاول يد الفساد له، عندئذٍ يثبت له بقاؤه وأبديته، فهو بالحركة سلك طريقاً موصلاً إلى رتبة وجودية مضاهية للثبات والبقاء.

كما تعتمد هذه النظرة الفلسفية المحكمة الجذور على القول **بالحركة الجوهرية Substantial Movement** كذلك فهي تعتمد أيضاً على القول **بمراتب الوجود ووحدته وأصالته**. وسيجد القارىء الكريم توضيحاً لهذه الأسس الفلسفية العميقة في المسائل القادمة.

المسألة الرابعة ـ علاقة النفس بالبدن

هذه هي المشكلة التي وقفت حجر عثرة في طريق المبرهنين على وجود النفس، وذلك لعدم استطاعتهم تفسير تعلّقها بالبدن وفقاً لمنهج أفلاطون. وكذلك حدوثها في البدن على منهج أرسطو وحتى على القول بحدوثها معها وليس فيها كما فعل ابن سينا. فالاتجاهات الثلاثة ليست من التعقل بمكان لذا تطلب العثور على طريق آخر لحل المشكلة.

الفارابي

دعونا نتتبع أقدم آراء الفلسفة الإسلامية بصدد الموضوع المطروح للحديث الأمر الذي سيمكننا من تتابع مراحل التطور في الرأي، وليكن **الفارابي** الحكيم هو الذي نبتدىء به، فالباحثون في فلسفته يذكرون أن رأي **أبي النصر** تذبذب بين الاتجاه الأفلاطوني والاتجاه الأرسطائي. فتارة يذهب إلى القول بسكنى النفس في سجن البدن وانتظارها الفرج القريب للحوق بالعالم المفارق عن المادة، وأخرى يمنع تقدم النفس وجوداً عن البدن: «**إن الأمانة العلمية تدعونا إلى تنبيه القارىء إلى أن للفارابي في رسائله المتفرقة مواقف متباينة لا تقود إلى مسرب واحد متكامل لهذه الآراء. فمثلاً نجده في كتاب آراء المدينة الفاضلة يقدم صورة تختلف عن فكرته التي أشرنا فهو بالنسبة للنفس أرسطي تارة وأفلاطوني أخرى وصوفي تارة ثالثة**»[١].

ابن سينا

لا مشاحة في أن ابن سينا هو الفيلسوف الذي تربع على **عرش** علم النفس الإسلامي بصورة فاقت جميع الخائضين فيه، فقد أكثر من التحقيق فيها. أما رأيه في

---

(١) آل ياسين، جعفر، فيلسوفان رائدان، ص ٥١.

ما نحن فيه فقد صور لنا علاقة النفس بالبدن **علاقة السيد بالمسود والآمر بالمأمور**[١]. وطبيعي إن كان هذا الحل يجد للنفس منفذاً للاستقلال عن البدن فإنه لا يتفق مع شدة العلاقة القائمة بينهما وعمقها فما للآمر مما يعرض للمأمور؟ إذن يمكننا القول بأنه ما طرأ جديد يستحق الذكر على المشكلة القائمة لأجل حلها من جعبة فيلسوفنا الكبير.

صدر المتألهين

يعتبر الباحثون المنهجيون **أن عهد صدر المتألهين هو عهد التجدد** الكبير في الفلسفة الإسلامية مقارنة بما انتهت إليه في العهد السينوي لدرجة أنهم أجازوا لأنفسهم وفق ما انتهت إليه أبحاثهم اعتبار المرحلة ما قبل عهده مرحلة «**تقليد ومسايرة للفلسفة المشائية**» إلى حد بعيد بينما يعتبرون فلسفته «**اجتهاداً وإبداعاً وتشعباً**». فإذن عندهم الفرق بين المرحلتين هو الفرق بين التقليد والاجتهاد[٢].

على أية حال لا نجد أنه في وسعنا الحكم على ما ارتآوه بالصحة أم الخطأ. نعم نتفق مع القائلين بأن «**صدر المتألهين كان في حساب فترته الزمنية ولأجيال بعده بياناً فلسفيًّا وإيضاحاً يندر نظيره في تاريخ الفلسفة. كان مفصحاً مصحراً بأفكاره وفوق كل ذلك يظلّ مشروعاً لحديث متشعّب، حديث يمس حياة أمتنا حاضراً ومستقبلاً. فقد كان صاحب رؤية كونية ورائد منهج جديد ترك آثاراً واضحة على تلامذة مدرسته عبر القرون الأربعة التي بقيت أفكاره ولا تزال خلالها تلعب دورها الأساس في بناء حركة العقل وتوجيهه لدى قطاع هام من جوامعنا العلمية. يبقى صدر المتألهين مشروعاً لأنه صعب تجاوزه وبقي يلعب دوره في حياة العقل والسلوك**»[٣].

وإذا أردنا الإشارة إلى بعض من أهم إنجازاته فيكون مشروع إثبات «**الأصالة**» للوجود هو أهم وأروع مشاريعه على الإطلاق. فبموجبه تنحل العديد من المشاكل الفلسفية التي ظلت معلقة إلى حين هذا الاكتشاف. لقد أضفى صدر المتألهين على الوجود الذي كان يحسب بأنه محض اعتبار ذهني لا واقع له، واقعاً وأصالة وعدّه مساوقاً للغنى والاستقلال وعطف على اكتشافه هذا اكتشافاً آخر يجعل للوجود المتأصل مراتب ودرجات يحيث يصيب الفقر كل مرتبة تبتعد عن المنبع الحقيقي للوجود الذي ليس غير ذات واجبة الوجود، وبعد اكتشاف الحركة الجوهرية في

(١) آل ياسين، جعفر، فيلسوف عالم، ص ١٥٣.
(٢) انظر: آل ياسين، جعفر، صدر الدين الشيرازي، ص ١٧.
(٣) فحص، هاني، «مقاربة أولية للشأن الفلسفي»، مجلة الفجر، عدد ٢ ص ٧٧.

صميم الطبيعة من روائع مشروعاته الهامة والتي بموجبها أصبح الفكر الفلسفي الإسلامي يملك رؤية يفسر وفقها مشكلة النفس حدوثاً وبقاء. فأما المشاريع المتعلقة بالوجود الخارجي فسوف نذكرها في الفصل اللاحق مفصلة، أما ها هنا فغايتنا بيان منهج صدر المتألهين في تفسيره لعلاقة النفس بالجسد وبما أن الوجود وتخطيطه أهم جوانب منهجه فالتطرق إليه هنا كذلك يغدو مما لا محيص عنه بالقدر الذي يخدم الغرض الأساسي.

الفصـــل الثالـــث

منهج صدر المتألهين
في تفسير علاقة النفس بالبدن

أولاً ـ الوجود

نود التعرف على ركائز منهج صدر المتألهين التي أسس وفقها نظريته في الحركة الجوهرية على نحو من الإيجاز التام، والتي أولها هذا الوجود **Existence** الذي انشغل بها فيلسوفنا أشد انشغال «**شغل صدر الدين بفكرة الوجود على نحو لم نعهده لدى السابقين من السلف من ذوي الموسوعات الفلسفية كابن سينا مثلاً. ولم تكن هذه الظاهرة هي الغالبة عليه في أسفاره الأربعة بل في كتبه الأخرى أيضاً**»[1].

كانت النظرة السائدة حول العالم أنه عبارة عن مجمع هائل للأشياء **المتمايزة والمختلفة** بعضها عن بعض، والتي يطلقون عليها «**بالماهيات**» التي لا تجمعها أية وشائج من القرب المعنوي. إنها نظرة لا ترى لغير الاختلاف والغيرية من أثر إلى أن سنحت لصدر المتألهين فرصة التأمل في ظواهر هذا العالم تأملاً فلسفيًّا جديداً من نوعه نتج عنه رؤية جديدة **ألغت** تماماً الأولى من أفق الفيلسوف، رؤية أرجعت **الكثرة الكثيرة إلى الوحدة التامة** تحت ظلال ظاهرة الوجود وبركاته.

لنسوق للقارىء بعض حديث الفيلسوف الشيرازي عن الوجود، وذلك لأن حديثه بالتمام عنه يكاد أن يفوق حجم كتاب ضخم، يقول: «**الوجود لا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد عليه ولا مبهم، بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعلية والظهور، إنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلية والأوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته فيصير مطلقاً ومقيداً وكليًّا وجزئيًّا وواحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته، وهو**

(١) آل ياسين، جعفر، صدر الدين الشيرازي، ص ١٤.

أظهر من كل شيء تحققاً وآنية حتى قيل فيه إنه بديهي وأخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنهاً، حتى قيل إنه اعتباري محض مع أنه لا يتحقق شيء في العقل ولا الخارج إلا به، فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن، لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها»[1].

لعلنا نكون ملزمين على تنبيه القارىء من عدم الخلط بين «**مفهوم**» الوجود الذي تحدث عنه صدر المتألهين آنفاً وبين «**مصاديقه**». إذ إن هذا الخلط سوف يعجزه عن إدراك المسألة كما هي. فالحديث لا يتكلم عن «**الأشياء**» التي هي ظواهر متحققة، وإنما يعالج نفس التحقق والتواجد الذي يصفه فلاسفتنا بأنه ليس بجوهر ولا عرض ومع ذلك فهو أظهر الأشياء ذلك لأنه «**مجوهر الجواهر ومعرض الأعراض**»، على أية حال فتفصيل مسألة أصالة الوجود وعينيته واشتراكه المعنوي يطلب في فصل الألوهية.

أ ـ اشتراك الوجود المعنوي

أكد صدر المتألهين أن لفظة الوجود ليس من قبيل **المشتركات اللفظية** وهي تلك التي تطلق على معاني عديدة مختلفة. كما تطلق لفظة العين على الباصرة والنابعة وإنما هو من قبيل **المشتركات المعنوية** التي هي ألفاظ عدة يجمعها معنى واحد، قال «**أما كونه مشتركاً في الماهيات فهو قريب من الأوليات**»[2]. ويستطيع القارىء أن يتأكد من هذه الدعوى **بالنظر** والتأمل في الأشياء التي من حوله وكيف أنها في الوقت الذي تختلف وتتمايز بعضها عن بعض تجتمع في صقع الوجود دونما شذوذ وهذا هو معنى القاعدة المشهورة «**إن ما به الاختلاف هو عين ما به الامتياز**»، ومع ذلك فإن من الفلاسفة من تجشم دليلاً عليه يقوم على التأمل في **حقيقة العدم** لاكتشاف اشتراكه المعنوي إذ لا تمايز بين الأعدام، فلا يختلف عدم عن عدم في أمر ولما كان حاله هذا فحال نقيضه الذي هو الوجود كذلك وإلا لما عاد نقيضه وإن لم يكن نقيضه لم يكن وجوداً.

ب ـ الوجود يساوق التحقق

وبعد ثبوت اشتراكه المعنوي نكتشف حقيقته التي هي **المساوقة للفعلية والتحقق Actualization والشيئية** فما من شيء إلا وهو منتسب إلى الوجود. وليبذل

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١٧.
(٢) المصدر السابق.

القارىء جميع المساعي المتاحة له للعثور على ظاهرة ما غير موجودة ليتأكد أن ذلك ضرب من المستحيل فعلاً، عندئذٍ يتبين له أن التحقق يساوق الوجود، وأن كل شيء أصبح كذلك لانتسابه إليه، قال بصدد ذلك «**الوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ومظهر لغيره وبه تظهر الماهيات ولولا ظهوره وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجود بوجه من الوجوه**»(١).

ج ـ الوجود واحد ذو مراتب

ويتبين له كذلك **وحدة الوجود** وأنه لا تعدد ولا اثنينية فيه. فلو فرضنا أن وجوداً آخر متحقّقاً في مكان ما وتساءلنا عن مظاهره وهل يتمتع بلون من الواقعية والشيئية، عندئذٍ ما الذي يفرقه عن هذا الوجود الذي نسبنا إليه التحقق والواقعية وإن لم يكن التحقق والواقعية من جملة مظاهره وبما يستحق صفة الوجود وبملاحظة ماذا يمكننا اعتباره كذلك؟ فإذا تبين هذا عرفنا كيف نرجع الكثرة الوجودية إلى صقع وحدته بموجب قاعدة ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز. فالأشياء كما أنها اشتركت في حقيقة الوجود تميزت كذلك بعضها عن بعض بالوجود نفسه من جهة شدته وضعفه أي مراتبه ومقاماته، فأعلاها الوجود الغني المستجمع لكل صفات الكمال وأضعفها الوجود المحدود الفاقد للكمالات إلا الاستعداد لنيلها، قال مقرراً ذلك «**فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان وتنزّله إلى كل شأن من الشؤون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة وكلما كانت مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد كانت ظهور الأعدام والظلمات**»(٢).

إن فيلسوفاً معاصراً يؤكد أن مسألة الوجود وكونه حقيقة واحدة ذات مراتب «**ليس لها أثر عند الفلاسفة اليونانيين، ولهذا فإن الفلاسفة الغربيين لم يستطيعوا هضمها حتى الآن. فالوجود في الفلسفة الإسلامية قد فسر منذ البدء بطريقة منطقية خاصة فتناولوا بالتفسير أولاً مفهوم الوجود وقالوا بأنه مفهوم واحد مشترك والاشتراك فيه ليس لفظيًا وإنما هو مشترك معنوي. ثانياً قالوا إن حقيقة الوجود مقولة بالتشكيك ولم يؤخذ الجوهر ولا العرض في نفس معنى الوجود وإنما الجوهر والعرض هما من مراتب حقيقة الوجود الواحدة، غاية الأمر من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية يكون وجود الباري تعالى الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة هو أعلى**

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

وأرفع مراتب الوجود وسائر الموجودات مع تفاوت درجاتها لكنها جميعاً موجودة بمعنى واحد»[١].

د ـ الوجود أصيل

سعى صدر المتألهين لإقامة البراهين الناصعة على **تأصّل الوجود Reality of Existence**، وأن هذا الأمر الذي به تنال الأشياء تحقّقاً أصيل. فالكمالات إما أن تكون من العدم وهو فرض ليس بسليم إذ أنى للاشيئية أن تكون مصدراً للأشياء، فإذن هي نابعة من الوجود، فالوجود إذن منبع كل كمال وإلا لعاد عدماً. وحتى في عالم أذهاننا فنحن وقتما نتصور أمراً ما لا يكون ذلك الأمر متحقّقاً إلا بعد أن نضفي عليه صفة الوجود فنقول الإنسان موجود وإلا فهو معدوم فإذا كان شأن الوجود هذا أنى له أن لا يكون أصيلاً وتصبح الأشياء كلها حاكية عن حدوده بمحدوديتها، قال «**لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة**»[٢].

من الممكن كذلك أن نوضحها بهذه الطريقة فنقول: هل «**أنا وأنت والسماء والأرض والبر والبحر» مصاديق ظاهرة الوجود والتحقق العظمى والمهيمنة على الأزل والأبد أم أن الوجود والتحقق نفسه مصداق لنا»**؟ فعلى الثاني يغدو الوجود ظاهرة ذهنية محضة لا قوام لها وفكرة نستنتجها لاطّلاعنا على الواقع، بينما على الأول يكون الوجود والتحقق حقيقة عينية أصيلة وما الأشياء إلا دلائل عليها. وعلى أية حال فلما كانت الأشياء كلها لا تدل على كونها موجودة ومتحققة بمجرد عروضها في أذهاننا بل تحتاج لأن نلبسها بحلة الوجود عندئذٍ نعلم أصالته.

هـ ـ الغنى والاستقلال والفقر والارتباط

وفرض الوجود على هذا النحو فرض لواجب الوجود والمنبع له، إذ الغنى والاستقلالية أصبحتا من شؤونه الذاتية، أما النقص والفقر فلما لم يكن للعدم واقعية وتحقق فلا بد أن يكونا نابعين من تأخر رتبة الوجود وتراجعه عن منبعه الحقيقي، قال: «**واجب الوجود من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء وفي سطوع النور في قصيا المراتب، إذ هو في غاية العظمة والإحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابساتها الأعدام والظلمات تعتاص عن إدراكه**

---

(١) الحائري، مهدي، هرم الوجود، ترجمه إلى العربية محمد عبد المنعم الخاقاني، ص ٧٣.

(٢) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، المشاعر، ص ٨.

ولا نتمكن أن نعقله على ما هو عليه في الوجود، فإن إفراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء»[١].

ما أعظمها من رؤية كونية استوعبت بعبقرية نافذة وذكاء حاد واقعية الوجود لتبيّنها بعد ذلك ببيان محكم لا يجرؤ الخلل أن يمسّ جوانبه.

ثانياً ـ الثبات والتغيّر

وبعد الفراغ من **هندسة الوجود** يتنزل **الشيرازي** إلى عالم أسفل سافلين وأبعد المراتب عن المنبع، عالم التغير والحركة الذي نعيشه للتأمل فيه واستخلاص نتائج التأمل المبني على الرصانة العقلية فنراه يتعمق في ظاهرة الحركة أيّما تعمق ولم يكن ذلك ببدع من الأعمال، فإن الأسبقين من الفلاسفة وكذلك المتأخرين عنه سواء في شرق العالم أو في غربه أجهدوا أذهانهم طويلاً لحل طلاسم الحركة، الأمر الذي قد يستنكره القارىء إذ أية عقد يريدون حلها من الحركة، هذا الأمر الواضح للعيان؟!

ليس بذي نفع كبير أن نتقصى ما قيل في الحركة ولو شئنا ذلك لمنعتنا دراستنا المختصرة هذه عن علاقة النفس بالبدن وفق المنهج الفلسفي المتّبع عند صدر المتألهين، لذا نركز القول عليه فحسب وإن كان ذلك ليس بمانع للقلم عن ذكر غيره.

أ ـ القوة والفعل

لم يتنكر صدر المتألهين لتعريف الحركة عند الفلاسفة والمتمثلة في خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فالشيء وقتما يتحول إلى شيء آخر يملك استعداداً لهذا التحول ولقبول الفعلية الجديدة، فبالنظر إلى استعداده هذا هو موجود بالقوة والكمون إلى ما سيؤول إليه أمره فالنطفة إنسان بالقوة لأنها تملك استعداداً للسير والتبدل إلى الصورة الإنسانية وعندما تتحول فعلاً تكون قد حققت الفعلية النهائية لها فالحركة إذن واقعة فعلاً بين طرفي «**القوة والفعل Power and Act**» والمتحرك يقطع بها صراط البلوغ إلى كافة الفعليات المقدرة له، قال «**الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض**» و «**الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجيًا**»[٢].

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ١٠١.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٥.

ب ـ الكون والفساد

لم يكن الشيرازي مقتنعاً في نظام «**الكون والفساد Generation and Corruption**» الذي أرساه الفيلسوف اليوناني **أرسطوطاليس** في عمق الطبيعة والذي بموجبه تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل خروجاً **دفعيًا** وليس تدريجيًا كأن تنقلب النار إلى الهواء دفعة واحدة ذلك لأن وجه العالم الطبيعي وفق هذا التفسير سيكون أقرب إلى الثبات منه إلى التغير، الأمر الذي يسمح لانقلاب حقيقة الحركة وتحولها إلى لون من الثبات وبالتالي السكون مع أنا قد فرضنا الحركة في العالم، وقد ساعدنا على الإقرار بهذا الفرض **ظاهرة الزمان** الدال على الانتقال التدريجي وليس الدفعي وإلا لاستحال قياسه بالساعات والأيام والأشهر بل والسنوات أيضاً، لذا نجد الفيلسوف يختار الحركة التدريجية المصححة لمعنى الحركة والمانعة من السكون أن يجد سبيلاً إلى أعماقها ومن ثم إحلالها إلى الثبات يقول «**حقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج لا دفعة**»[١]. وقد عرض أدلته على مختاره وقت إثباته لسريان الحركة في عمق الطبيعة الأمر الذي سنذكره عن قريب.

ج ـ حركة الجوهر

الأمر الآخر الذي ألغاه الفيلسوف الشيرازي هو القول الناظر للحركة وكأنها ظاهرة **عرضية** لحقت بالأشياء دون تأصل. فقد كان هناك من يقول بأن الحركة واقعة في الأعراض وليست بسارية إلى الجواهر، فالعالم الذي يستند إلى الجواهر في ثبات دائم بينما تنال الحركة أعراض هذه الجواهر، فقد أثبت الشيرازي عقم هذه النظرة وجعل محلها النظرة القائلة بسريان الحركة في عمق الجوهر الذي تستند إليه الأعراض وما حركتها إلا لحركة جواهرها. وهذا يعني أن الحركة ليست عرضاً من الأعراض فليس في الخارج ثمة موجود وحركة ترتبط به لسبب طارىء وإنما الموجود الطبيعي عين الحركة والعالم كله في تجدد وحركة ذاتية وسيلان مستمر لا انقطاع له.

د ـ أدلة وقوع الحركة في الجوهر

الدليل الأول هو الدليل الناظر إلى العلاقة القائمة بين العرض وجوهره والتي مرّ بيانها. فقد توضح عندذاك أن العرض شيء راجع إلى الجوهر وليس بموجود مستقل عنه عندئذٍ فلو طرأت عليه الحركة للزم طروءها على الجوهر نفسه. قال:

---

(١) المصدر السابق.

«كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من النار فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني تتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه فتبدل المقادير والأوضاع والألوان يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر»(١).

والدليل الآخر هو الناظر إلى ضرورة تحرك العلة الطبيعية للحركة فالعرض لا يمكنه أن يكون علة لحركة نفسه فقد تبين رجوعه إلى الجوهر وكونه لا يعدو أن يكون إلا وصفاً له فلا بد أن يكون الجوهر علة لحركته متحركاً وإلا لزم أن يكون علة لحركته أمراً ثابتاً والنتيجة هي ثبوت الحركة في الجوهر.

إن الإشكال الأساسي المتوجه للنظرية المارة الذكر أن القول بوقوع الحركة في الجوهر يؤدي إلى زوال **الذات** الثابتة والمنتسبة إليها الحركة، أي **موضوعها**. عندئذٍ ستغدو الحركة بلا محرك فتغير الطول مثلاً إن كان دليلاً على تغير أعمق في الذات التي يتنسب الطول إليها لزال المسبب للحركة إذ لن تكون الذات ـ الجوهر ـ هي القادرة على تحمل مسؤولية التغيير الواقع في عرضها إذ هي نفسها أصبحت فريسة للحركة.

إلا أن الإشكال هذا لم يستوعب معنى الحركة بالدقة التي يعرضها صدر المتألهين. فهو قد تصور الحركة عرضاً لحق بالشيء. وبعبارة أخرى جعل الحركة شيئاً لا بدّ لها من ذات توجده في المتحرك بينما النظرة الصائبة هي تصور الحركة عين **المتحرك** لا عرضاً لاحقاً به ولا وصفاً له. فعالم الطبيعة أصبح عين **السيلان والتجدد**، قال **«إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً»**(٢).

يظهر ها هنا إشكال آخر يتساءل عن الفاعل للحركة من يكون في حالة انتساب الحركة إلى ذات الجوهر؟ وهو أيضاً يمكن إتلافه بالنظر إلى الأسلوب الذي فسرت الحركة به فهي عين المتحرك الذي يوجد على هذا النحو فليس من جدوى تنكب طريق البحث عن فاعل الحركة.

---

(١) المصدر السابق، ج ٨، ص ٢١٨.

(٢) المصدر السابق.

هـ ـ نظرة إلى صفحة الوجود

بموجب الرؤية الكونية الجديدة أصبحت صفحة الوجود منقسمة إلى قسمين قسم التجدد والحركة والسيلان المستمر الذي لا مبدأ له ولا منتهى، وقسم **الثبات** وليس السكون **فلا سكون** في عالم الطبيعة. وأما عالم الثبات والفعلية التامة فهو مساوق للتجرد فعندنا إذن عالم الكثرة المادية وعالم الوحدة التجردية، فالأول طبيعته الحركة والآخر طبيعته الثبات.

يمكننا تشبيه العالم الطبيعي هذا بالنهر العظيم الذي لا يتوقف ماؤه عن الجريان طرفة عين وبجريانه هذا يقذف بجانب منه كل مرة إلى حيث اليبوسة.

«تقع هذه الحركة بين نقطتي القوة والفعل أو المادة والتجرد، ويحمل عالم المادة بواسطة هذه الحركة باستمرار أجزاء من عالمه الناقص اللامتكامل ليبلغ به عالم التجرد وهو في الواقع يمثل مصنعاً لصنع العناصر المجردة، فبدوران عجلة هذا المصنع تنضج المواد الأولية عن طريق الحركة ليصل بها إلى مرحلة التجرد وبعد التجرد الكامل ومفارقة المادة يعكف على تنضيج مواد أخرى»[1].

و ـ رفع توهم التناقض

لقد فسرت الحركة في أوروبا وبالتحديد عند فلاسفتهم أنها مركبة من «**وجود**» و «**عدم**»[2]. فمع أنهم اقتربوا من أفق نظرية صدر المتألهين للطبيعة وأنها عين السيلان والتجدد بمعونة الكشوفات العلمية المجهرية، وقد فسروا العالم الطبيعي كما فسره الفيلسوف إلا أنهم لما راقبوا التحول جيداً، ورأوا أن الموجود عندما يتحول فهو في كل لحظة يصبح «**غيره**» في عين كونه «**نفسه**» فحركته التحولية هذه مركبة من جانب وجود نفسه لدى نفسه وجانب عدم وسلب ذاته من ذاته. إلا أن صدر المتألهين ولأنه اكتشف الحركة الجوهرية بعد دراسة الوجود وإثبات تأصله لم يقع في هوة اجتماع النقيضين المتمثل في القول بتركب الحركة من الوجود والعدم. فالحركة عنده رتبة وجودية يقابلها الثبات في رتبة وجودية أرفع الذي هو غرض الأولى فعالم الطبيعة في عين حركته وتحوله وتبدله لا تسلب منه شيئيته وإنما تتفاعل على نحو من التفاعل فوق المجهري ليصل إلى الثبات والتجرد.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، إطلالة على حياة صدر المتألهين الشيرازي، مجلة الفجر، عدد ٢، ص ١٨٤.

(٢) انظر المطهري، مرتضى، مقالات فلسفي (فارسي)، ص ٣٣.

ثالثًا ـ النفس والبدن

لقد أصبح منهج صدر المتألهين واضحاً لدينا الآن بأسسه العقلية حول النفس وعلاقتها بالبدن، إذ ليست النفس غير البدن إطلاقاً. لقد قمع الفيلسوف الشيرازي الغيرية تماماً. فلا يوجد هنالك ربان ليتولى قيادة سفينته وإنما هنالك فحسب عالم الطبيعة المتحرك الذي يسعى بحركته التجرد والتبدل في الرتبة الوجودية. عندها سيغدو شيئاً مضاهياً لعالم فوق المادة عالم التجرد والثبات، فبموجب ما انتهى إليه هذا الكشف العلمي الكبير تصبح «**النفس في أول حدوثها جزءاً من عين البدن المادي ثم أخذت بالتدرج تلتمس التجرد عن طريق الحركة الجوهرية لتنتهي إلى مفارقة البدن في نهاية المطاف**»[١].

لنفصل بالحديث أكثر قليلاً ونستشهد بأقوال الحكيم نفسه ففي بحثه عن نوع تعلق النفس بالبدن يذكر لنا ستة أنواع من التعلقات منها: تعلق الماهيات بالوجود وظهورها به، والتعلق الذي للممكن بالواجب، والتعلق الذي للعرض بالجوهر، والتعلق الذي للصورة بالمادة والتعلق الذي يكون لأجل الاستكمال وهو الذي ارتآه الفلاسفة وفسروا علاقة النفس بالبدن. أما فيلسوفنا فقد اختار لوناً آخر من التعلق نسميه نحن «بالتعلق التشخصي» أو لأجل التشخص حدوثاً لا من ناحية البقاء يقول «**بحسب الوجود والتشخص حدوثاً لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بأوائل تكوينها وحدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث تتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير**». ويضيف «**وكما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى أنها تبطل النفس بما هي نفس طبيعية بدنية وتنقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات**»[٢].

ولنستمع إليه أيضاً وهو يقرر التحول التدريجي للمادة الجامدة في طريق بلوغها الكمال النفساني يقول: «**إن درجة النفس الآدمية ما دام الجنين في الرحم هي درجة النفوس النباتية على مراتبها، وهي إنما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية. فالجنين الإنساني نبات بالفعل حيوان بالقوة وإذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى البلوغ الصوري. والشخص**

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، إطلالة على حياة صدر المتألهين الشيرازي، مجلة الفجر، عدد ٢، ص ١٨٥.

(٢) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٨، ص ١٢٣.

حينئذ هو حيوان بشري بالفعل إنساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والروية مستعملة للعقل العملي وهكذا إلى البلوغ المعنوي والرشد الباطني باستحكام الملكات والأخلاق الباطنة وذلك في حدود الأربعين غالباً فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل»[١].

وأخيراً نختم الحديث بعرض خلاصة المسألة بلسان أحد كبار فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية المتأخرين، أعني الفيلسوف الصدر، يقول في كتابه النفيس فلسفتنا: **«وأخيراً وجد تفسير الإنسان تصميمه الأفضل على أساس العنصرين الروحي والمادي على يد الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي، فقد استكشف هذا الفيلسوف الكبير حركة جوهرية في صميم الطبيعة هي الرصيد الأعمق لكل الحركات الطارئة المحسوسة التي تزخر بها الطبيعة. وهذه الحركة الجوهرية هي الجسر الذي كشفه الشيرازي بين المادة والروح. فإن المادة في حركتها الجوهرية تتكامل في وجودها وتستمر في تكاملها حتى تتجرد عن ماديتها ضمن شروط معينة وتصبح كائناً غير مادي أي كائناً روحيًّا. فليس بين المادي والروحي حدود فاصلة بل هما درجتان من درجات الوجود والروح بالرغم من أنها ليست مادية ذات نسب مادي، لأنها المرحلة العليا لتكامل المادة في حركتها الجوهرية. وفي هذا الصدد نستطيع أن نفهم العلاقة بين الروح والجسد»**[٢].

أ ـ وقوع الموت

خلافاً للفلاسفة، سلك الشيرازي منحى جديداً لتفسير الموت وجريانه على النفوس يقول:

«النفس تتحول في ذاتها من طور إلى طور وتشتد في تجوهرها من ضعف إلى قوة وكلما قويت النفس وقلّت إفاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر ضعف البدن وقواه وذبل ذبولاً طبيعيًّا حتى إذا بلغت غايتها في الجوهرية ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلية وتدبيرها إياه وإفاضتها عليه فيعرض الموت على البدن وهذا هو الأجل الطبيعي. فمنشىء ذبول البدن هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها إلى النشأة الأخرى التي هي نشأة توحدها وانفرادها عن هذا

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص ٣٣٥. كذلك الباب الرابع من هذا الكتاب، الفصل الثاني التعليقة الثانية.

البدن الطبيعي وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها في الوجود. فكلما حصل للنفس قوة حصل للبدن وهن إلى أن تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن فارتحالها يوجب خراب البيت لا أن خراب البيت يوجب ارتحالها»[١].

ب ـ خلود النفس

لم يعد القارىء محتاجاً لبيان سبيل الحكيم الشيرازي لإثبات خلود النفس، فقد أصبح ذلك واضحاً لديه، ومع ذلك نسوق بعض كلامه فيه يقول «**لا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء واستعداده منشئاً لزوال وجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه وقد يكون إلى وجود أقوى وأكمل من وجود المتقدم. ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس وزوال وجودها الأولي وتبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها**»[٢].

ج ـ معاد النفس

لقد أجمع الفلاسفة على استحالة إثبات البعث بالدليل العقلي أو معظمهم فعلوا ذلك. أما الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا فموقفه في ذلك مشهور، فمع أنه عجز عن إثبات المطلب بالدليل العقلي قال بصحته ولزوم وقوعه تصديقاً لخبر الوحي»[٣]. أما صدر المتألهين فقد بذل غاية جهده لإثباته وفق النهج الذي عنده وهو نهج التبدل والتحول والقفز بالحركة الجوهرية من رتبة وجودية إلى أخرى. وفي هذا التبدل لا تنقلب هوية المتبدل وتضيع وتحل محلها أخرى وإنما تظل ثابتة فهي هي في كل تنقلاتها الوجودية ومنازل سيرها إلى باريها يقول: «**إن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه، فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده، ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وإن تبدلت أجزاؤه وتحولت لوازمه من أينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره. وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بأخرى مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث أو بصورة أخروية كما في الآخرة، فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي،ولا عبرة بخصوصيات**

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، جـ ٩ ص ٨٦.
(٢) المصدر السابق.
(٣) آل ياسين، جعفر، صدر الدين الشيرازي، ص ٨١.

جوهرية وحدود واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية، وإنما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لأنها الصورة التمامية في الإنسان التي هي أصل هويته وذاته ومجمع ماهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ أبعاضه وأعضائه وحافظها ثم مبدلها على التدرج بأعضاء روحانية وهكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة إلهية، وإلا فإلى أي حد وقع الانقطاع إليه لأجل أسباب قاطعة مانعة عن البلـوغ إلى الكمال الأخير يطول شرحها فأما إذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلاً وسيضير هو بعينه كهلاً وشيخاً كان الجواب واحداً وهو نعم لأن تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه»[1].

فبموجب هذا البيان «**إن المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وإن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن مباين له عنصريًّا كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين أو مثاليًّا كما ذهب إليه الإشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة والموافق للبرهان والحكمة**»[2].

د ـ الكينونة الأقدمية للنفوس

مع إفاضة كل هذه البراهين على إثبات مدعى كون النفوس حادثة فإن الحكيم الشيرازي سلك منحى آخر ليثبت لوناً من القدم لها على نحو لا يتعطل الحدوث المذكور، فقد تساءل «**هل النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة الجوهرية لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً؟**»[3].

نعم كان الشيرازي يسعى لإثبات لون آخر من الحياة قبل الحدوث للنفوس بالنظر إلى الوجود ومراتبه وتنزلاته وفقاً لقاعدة العلية والمعلولية، وأن ما هو هاهنا موجود فيما هناك بصورة أكمل وأتم يقول: «**الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم أن للنفس شؤوناً أو أطواراً كثيرة ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علّتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة**»[4].

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٩، ص ٢١١.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٧١.
(٤) المصدر السابق.

ليحذر القارىء من أن ينسب إلى الحكيم قوله بوجود النفوس قبل الأبدان على النحو الذي هي موجودة الآن، إذ قوله ناظر إلى الرتبة العلية واحتوائها عليه بصورة أتم عما هاهنا.

هـ ـ امتناع التناسخ

لقد عرفنا أن منهج صدر المتألهين يرسم علاقة النفس بالبدن، علاقة الخروج التدريجي من النقص إلى الكمال، ووفقه يغدو القول بالتناسخ ممتنعاً عقلاً، إذ معناه رجوع التكامل إلى النقص وتقهقر الحركة إلى الخلف. فالتفاحة إنما قطعت سبيل الحركة والنمو والتطور لتبلغ صورتها هذه. فأنى لها بعد ذلك الانكماش في بذرة أخرى جديدة والتعلق بها؟ يقول: «**ونحن بفضل الله وإلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقاً، وهو أن النفس كما علمت مراراً لها تعلّق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما طبيعي واتحادي، وأن لكل منهما مع الآخر حركة ذاتية جوهرية، وأن النفس في أول حدوثها أمر بالقوة. وما نفس إلا وتخرج من القوة إلى الفعل في مدة حياتها الجسمانية. فإذا صارت بالفعل من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى في حدّ القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه تمام الخلقة نطفة وعلقة، لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها فلو تعلّقت نفس منسلخة عن بدن آخر يلزم كون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل وذلك ممتنع لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل في أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة**»[١].

و ـ الفرق بين الحركة الجوهرية والنظرية الداروينية

نتفق مع القارىء كون المحل هذا غير مناسب للحديث عن الداروينية إن كان هذا رأيه وإلا فنخالفه الرأي فعلاً، فالبحث عن أصل الأنواع لا يتناسب مع ما نحن بصدده، إلا أن الخلط الواقع في أذهان البعض عن الحركة الجوهرية والنظرية الداروينية على نحو تسقط سائر الفروق بينهما يضطرنا الخوض في البحث وبيان الفروق الحقيقية بين النظريتين. فقد ذكر أحد الباحثين أن من أسباب نفور بعض من الحوزات الدينية من الحركة الجوهرية وواضعها راجع لتصوّرهم أن مؤداها هو عين ما تؤدي إليه الداروينية[٢].

---

(١) المصدر السابق، ج ٩، ص ١٧٠.

(٢) التميمي علي، مقالة بعنوان نظرية الحركة الجوهرية والإبداع الفلسفي المنشورة في مجلة الثقافة الإسلامية، عدد ٢٧ ص ٢٠٦.

وليسمح لنا القارىء الكريم أن نشير إلى ما بيّنه أستاذ الفلسفة الإسلامية فضيلة الشيخ المصباح، من فروق بين النظريتين وقت تدقيقه في مطالب هذا الكتاب ـ بعد إجازة سماحته ـ قال: «نظرية تبدّل الأنواع عند داروين نظرية علمية تبتني على تجارب محدودة وتختص بتطور نوع من الأحياء إلى نوع آخر وفقاً لمقتضيات المحيط وأصول أخرى مفروضة.

وأما الحركة الجوهرية فهي نظرية فلسفية تعتمد على براهين عقلية وتشمل جميع ظواهر الطبيعة فهي تفترق عن نظرية داروين في أربعة أمور:

١ ـ إنها فلسفية عقلية وليست علمية تجريبية.
٢ ـ إنها تشمل جميع ظواهر الطبيعة ولا تختص بالأحياء فقط.
٣ ـ إنها تشمل تحوّلات الفرد أيضاً ولا تختص بتبدّلات الأنواع.
٤ ـ إنها ترسم التحوّلات كجريان تدريجي مستمر لا كقفزات دفعية.

ز ـ الفرق بين الحركة الجوهرية والمادية الجدلية

لقد ظهر أن نتائج الحركة الجوهرية تكاد تتفق مع بعض نواحي النظرية المادية الجدلية التي تفترض أن الحركة من ذاتيات المادة، وعليه فهي أي المادية الجدلية تنفي أن يكون وراءها العلة المحركة لها. فالشيء الذي يتحرك من جراء نفسه بنفسه على نحو تكون حركته راجعة إلى نفس ذاته أي ذاته تساوي حركته فلم يعد في حاجة إلى المحرك له، وهكذا نفت المادية الجدلية وجود إله وكأنه ليس للإله إلا أن يقوم بدور التحريك للأشياء كما قال أرسطو فإذا تبين أن الدور هذا لا يتوقف في وجوده عليه لم يعد هنالك مبرر لوجوده فعدمه أولى!

والحركة الجوهرية وإن انتهت إلى أن الحركة ليست عارضاً طرأ على المتحرك وإنما وجود المتحرك هو عين وجود حركته. وبتعبير آخر، إن هنالك وجوداً سيّالاً متحركاً على الإطلاق فإنها أوكلت للإله دور واهب الوجود للمادة المتحركة بالنظر إلى ثبوت نقص المادة وخروجها نحو تحقيق كمالاتها عبر حركتها، أضف إلى ذلك الغاية التي رسمتها الحركة الجوهرية للمتحركات ألا وهي الوصول إلى مستوى التجرد أي التمكن من الرتبة المساوقة للغيب في الوقت الذي نفت الجدلية المادية أي لون من الوجود خارج عن بقعة المادة والجسمانية.

حان لنا الآن أن نتوقف عن الاستمرار في عرض مسائل النفس، معترفين للقارىء بقصورنا في البيان وشدة اختصارنا للعرض وعذرنا في ذلك قد سبق بيانه

وهو أن هذه الدراسة ترغب في أن تكون في الصف التمهيدي لمعرفة مسائل الفلسفة الإسلامية مع الاطّلاع على آراء الفلسفات البشرية المشهورة الأخرى. فلعل ذلك يعيد لها بعض اعتبارها لدى الأجيال الجديدة وتكون دافعاً لهم للمضي قدماً في فهمها وامتلاك تصور شامل ورؤية كونية برهانية عن أسرار الحياة في مرحلتها الحالية والقادمة، الأمر الذي من شأنه إخضاع السلوك العملي لها في جانبيه النفسي والاجتماعي.

الباب الثالث

الألوهية

الفصل الأول

منشأ فكرة الألوهية وحاجة الإنسان إليها

تمهيـد

هذه هي محطتنا الثالثة، قبل الأخيرة، حيث التشعب في الحديث سيكون أوجه، إذ الألوهية مسألة لا يمكنها الانفصال عن الإنسانية، سواء في جانبها الاجتماعي، أو في جانبها المعنوي، بالدرجة التي لا يمكنها الانفكاك عن العالم الذي تقطنه هذه الإنسانية، ففي ظل مسألة الألوهية، تتعين القوانين الإنسانية، والنظم السلوكية، كما تتحدد الأمنيات المعنوية، والرغبات المادية، وتنتظم قضية الهدفية والغائية، كما يتأرّخ الزمان ويثبت المكان.

لقد بذلت الفلسفات الإنسانية، غاية جهدها لسبر أغوار هذه المسألة المقدسة، وسيتكفل هذا الفصل ببيان النتائج التي انبثقت من تلك الجهود المضنية، إلا أن الذي يجب تسطيره أولاً، هو بيان علاقة فكرة الألوهية بالذهنية الإنسانية، فهل هي علاقة عرضية تشبثت بها الإنسانية في ظل ظروف قاهرة، أم أنها من المتأصلات في عمق الكيان المعنوي للإنسان، ذلك لأن أصابعنا إن لم تلاعب أوتار هذا الجانب من المسألة بادىء ذي بدء، فإن النشيد بأسره سيفتقر إلى اللحن المانح له جماله، الأمر الذي لا نريده لأدائنا هذا على تواضعه.

ولكن بأية أداة نتعشَّم أن نكتشف علاقة هذه المسألة بالإنسان؟ هل علينا تنكّب ورد علم الاجتماع الذي ظل طويلاً يتعقبها؟ الحق أنّا لا نجد ضرورة تجبرنا تجشّم ذلك المزلق، فلدينا طريق آخر سوف يكسب تأييد القارىء كذلك وها هنا بيان له.

الإنسان وفكرة الأزلية والسرمدية

لا يخلو إنسان من الاعتقاد بصفة الأزلية والسرمدية، ذلك أنّا إذا أمعنّا في اعتقادات البشرية بأسرها في الإله، لوجدناها لا تخلو من أربع: فالأولى تصوره موجوداً فرداً لا مثيل له أو شريك، ولا ينافيه الاعتقاد بكونه ماديًّا جسمانيًّا على نحو تكون سائر الأشياء هو، هذا الذي ارتأته بعض الآراء فيه، خلافاً للأديان التي صورته

فوق المادة مغايراً لها تماماً. والثانية تراه كذلك مع شركاء تجعله له، سواء أكانوا ماديين أم فوقها. والثالثة تعتقده ظاهرة مادية معينة، أعظيمة كانت أم حقيرة، وتحمّله صفة القوة والعظمة والقدرة والبقاء. أما الأخيرة فلا تعتقد به مطلقاً، وتحارب الفكرة المثبتة له، لكنها، حينئذٍ تصف الكون أو مادته الأساسية بالأزلية والأبدية فتعتقد بقدمها، ذلك إذ لا محيص من الاعتقاد بوجود موجود ما أزلاً، لرفض الذهن فكرة ولادة الشيء بلا سبب ومن رحم العدم ولرفضه فكرة تقهقره إلى العدم بلا مبرر، فيتوضّح إذن أن كافة سبل قمع الاعتقاد بأزلي ما وأبدي، مغلقة تماماً أمام البشرية.

ولكن لماذا لا يجد الذهن طريقة يفرّ بها من حكومة قانون السببية عليه؟ إن كان القارىء متذكراً للمسائل المارة في الفصل الأول، فلن يجد صعوبة في الإجابة عن هذا التساؤل، وأما إذا كانت حافظته مفتوحة النوافذ، فإنا نلمحها له فنقول: إن هذا القانون قد عثر عليه الذهن وقت تفتيشه في أعماق نفسه بأداة العلم الحضوري، على النحو الذي سبق شرحه فعليه مراجعته هناك.

الألوهية بين الفكرة عنه والحاجة إليه

يجب عدم الخلط بين الاعتقاد بالألوهية على مستوى الفكر، وفي عالم الذهن، وبين الحاجة إلى الألوهية على مستوى النفس وفي عالم الواقع، وذلك لأن هذا الخلط سيورطنا في مشكلة عدم التوصل إلى حقيقة المسألة، الأمر الذي هوت فيه الكثير من الأبحاث الاجتماعية، لا سيما «الوضعية» التي تعقبت المسألة دون أن تقوم بفصل ورقة الفكرة عن ورقة الحاجة وبالتالي خاضت غمار البحث دون أن تعرف عما تبحث عنه، الأمر الذي سندل القارىء عليه لاحقاً، وعلى أية حال فهذه ليست المشكلة الوحيدة التي وقفت في طريق علم الاجتماع لحل المسألة.

إن فكرة الألوهية التي لزقت بالذهن الإنساني من جراء قانون السببية، لا تستطيع ألبتة تحمل أعباء سوق الإنسانية لعبادة الإله، ورسم طقوسه الدينية له، إذ لا بد من البحث عن سبب آخر يقف وراء اندفاع البشرية نحو التوجه إليه، ذلك لأن أية فكرة بما هي فكرة، تعجز عن إيجاد الحاجة في المعتقد بها لكونه قد اعتقد بها، فإن الاعتقاد بوجود الماء مثلاً، لا يستدعي بوجه شربه، إن لم يقف وراء ذلك عامل التعطش إليه. وهذا التعطش لا يتولد من الاعتقاد بوجود الماء، فها هنا مسألتان مختلفتان بتمامهما إحداهما غير الأخرى، الأولى تتعلق بموجود «**واجب للوجود**» والعلة النهائية لسائر العلل والأسباب، والأخرى تتعلق «**بالتوجه**» إليه وليس محض

الاعتقاد به، ولقد اعتقد البعض أن الثانية تحويها الأولى احتواء العلة لمعلولها، فإن توصلنا إليها توصلنا إلى الثانية لكونها غير منفصلة عن الأولى، فكل من علم بوجود إله، وجد في نفسه الحاجة للتوجه إليه وعبادته والاتصال به، كمن علم بوجود حلوى لذيذة رغب فوراً في التهامها، إلا أن هذا الرأي لا يمكن أن يكون سليماً بالتمام، فنحن نتكلم عن حالة «الاحتياج» التي تجدها النفس متجلّية فيها تجاه الإله وهذا يعني أنها تعلم بوجوده على نحو يؤجّج فيها حاجتها تلك إليه، إنه لون من العلم يختلف عن ذاك الذي يمليه البرهان عن وجود علة العلل وواجب الوجود، هذا العلم يجب أن يكشف للنفس حاجتها لباريها وفي الوقت نفسه يكشف لها عنه على نحو يصبح الكشف هذا واحداً لا تعدد فيه.

إن الذي نجده نحن، هو أن علم الاجتماع، أعجز بكثير من أن يفك طلاسم المسألة، إذ أقصى ما يستطيع وضع يده عليه هو، الدوافع وراء نشوء الطقوس العبادية، فمن الممكن بمكان أن يكون الخوف مسبّباً في نشوء بعض من الطقوس، إلا أن ذلك لن يكون دليلاً على نشوء نفس فكرة الألوهية، أو الحاجة إليه، فنحن نرى اليوم الكثير ممن يقولون بوجود الله، إلا أنهم لا يلتزمون تجاهه بأي لون من ألوان العبادة المتمثلة في الطقوس.

أما لماذا لن يستطيع برأينا، علم الاجتماع أو علم النفس التحليلي، من كشف سرّ المسألة، فذلك راجع لنوعية المسألة هذه، وأنها في جهتها الأولى، أي الذهنية، حيث تبرز فكرة وجود موجود واجب للوجود، تتعلق بالعقل الإنساني وكيفية إدراكه للمفاهيم والصور العلمية، الأمر الذي لا علاقة لعلم الاجتماع، أو علم النفس التحليلي به، يقول أحد الفلاسفة الإسلاميين المعاصرين: «**ليس لمثل هذه المسائل مكاناً في علم النفس أو علم الاجتماع، ذلك لأن طبيعة الفكر البشري تقتضي قبول سلسلة من المسائل المنطقية**»[1].

أما في جهتها الثانية، فتتعلق بالنفس الإنسانية، وميلها التعبدي، ولا اختصاص لعلم الاجتماع فيها ولا لعلم النفس التحليلي الحديث، وإنما علم النفس الفلسفي، إن جاز لنا هذا التعبير، الذي يدرس النفس ويوضح مداركها وحاجاتها الأساسية، هو وحده الذي له الحق في البحث عن هذا الميل التألهي.

وعلى أية حال فإن الكثير من الأبحاث الاجتماعية ضلّت الطريق نحو حلّ

---

(١) المطهري، مرتضى، تعليقة على «أصول فلسفة» للطباطبائي (فارسي)، ج ٥ ص ٤٤.

المسألة، ذلك لأنها سعت لوضع اليد على منشأ فكرة الإله في الذهن البشري، مع أن أدواتها لا تساعدها على هذا ألبتة، في الوقت الذي كان عليها بمعونة العلم الفلسفي للنفس، أن تسعى لمعرفة الدافع الذي يقف وراء ذلك التوجه، على أية حال، فاتجاهات تفسير منشأ فكرة الألوهية عديدة أهمها، الاتجاه الذي يرجعها إلى الظاهرة الطبيعية، بمعنى أن الطبيعة هي التي تولده، بملاحظة ضعف الإنسان وخوفه وجهله، والاتجاه الذي يرجعها إلى الحلم الإنساني في سلطانه وجبروته، والإتجاه الذي يعلقها بنفسية الإنسان الطالبة للاهتمام والرعاية، والاتجاه الذي تتبناه الفلسفة الإسلامية، وها هنا بيان لها على نحو الاختصار.

نتائج الأبحاث الاجتماعية عن منشأ فكرة الألوهية

أ ـ أبحاث دولباخ

ليس من حقنا إطلاقاً أن لا نعتبر «**دولباخ**» قد تعمق فعلاً في مسألة الألوهية، ذلك العالم الفرنسي الكبير الذي أتعب ذهنه لرفع الغشاوة الموجودة عن المسألة، فقد توصل أخيراً إلى النتيجة التالية: «**إن الجهل والخوف هما اللذان ابتدعا الإله، وإن المخيلة والحماس والخداع هي التي جملته أو شوهته، وإن الضعف هو الذي يعبده، وإن العادة هي التي تحترمه، وإن سرعة التصديق هي التي تغذيه وتنميه، وإن الطغيان هو الذي يدعمه، وذلك لاستغلال عماء البشر**»(١).

إن الجهل إذن، هو المخترع لفكرة الإله، لأن الإنسان في ظرفه يريد أن يعلل ما لا يعلم، فإذا علم، لم يعد لوجود الإله ما يبرره، والخوف كذلك، ظلّ دافعاً عتيداً للتوجه إلى الإله، فبزواله يزول التوجه هذا.

هذا اللون من التفسير في الحقيقة، قد خلط بين ورقتين، إحداهما تتعلق بفكرة الألوهية، والأخرى تحوي مسألة التوجه إليها، فإذا تأملنا في باطن المسألة الأولى، نجدها تتكلم عن موجود لا سبب لوجوده، وإذا نظرنا إلى تطبيقها في المسألة الأخرى، نلمس توجّهاً عارماً قد اكتسح البشرية طوال التاريخ، يدفعها نحو الألوهية، والتي تمخضت عنها، أنواع من الآلهة، جلّها لا يتلاءم مع طبيعة فكرة الألوهية، بل يخالفها كل الاختلاف، ففي الوقت الذي تنص الورقة الأولى على وجود علة العلل، تذكر الثانية توجّهاً نحو ما لا مجال للتردّد في معلوليته ونقصه، المتمثل في الصور المختلفة التي رسمتها البشرية للإله، وهذا الخلط سيجده القارىء

---

(١) كريسون، أندريه، تيارات الفكر الفلسفي، ترجمة نهاد رضا، ص ١٧٢.

في الأبحاث الأخرى التي سنذكرها الآن، ليرى كيف تجنبت الفلسفة الإسلامية الوقوع في شباكه، أما ضيق أفق الفكرة المارة، فلا يحتاج إلى كثير بيان، إذ ظلت الإنسانية على سعة علومها وعمق سيطرتها على جوانب الطبيعة، كما هو الحال اليوم، متمسكة بفكرة الألوهية، متشبثة بضرورة التوجه إلى إله، الأمر الذي يعرض أصول نتائج دولباخ للزلزلة.

ب ـ أبحاث ماكس مولّر

وهو أيضاً يعد من المتعقبين العتاد لمنشأ فكرة الإله، وقد انتهى إلى أن هذه الفكرة قد تولدت وتطورت حتى أصبحت كما هي اليوم، بمرور أحقاب ثلاث عليها. ففي الحقبة الأولى، ويسميها الحقبة الطبيعية، حيث خوف الإنسان وضعفه في مواجهة الطبيعة جعلته يخترع طقوساً وعبادات زعم أنها تروّض الطبيعة، وفي الحقبة الثانية، وقت تأصل العلائق بين الإنسانية، نتجت ظاهرة تكريم الأبطال والأقوياء، والتعبّد للقدماء، وكانت نتيجتها الطبيعية أن ينال هؤلاء الأبطال وأولئك القدماء في الطقوس الدينية قسطاً وفيراً، وأخيراً تأتي الحقبة التي ارتفع الإنسان بمعبوداته إلى مرحلة فوق الطبيعة، والتي سماها بالألوهية[1].

إلا أن مولّر لم يوضح في أبحاثه لماذا نال الأموات القدماء قسطاً من التعبد لدى البشر مع أنه لا مبرر لذلك إطلاقاً وليس في الخوف والضعف ما يبرره.

ج ـ أبحاث فرويد

وهذا عالم آخر، بحث في المسألة من زاوية مختلفة، فكانت خلاصة نتائجه هي أن فكرة الألوهية منشؤها حاجة الإنسان الدائمة إلى الرعاية، فهذا الإنسان الذي يقضي أطول فترة طفولة بين سائر الكائنات، تتأصل فيه هذه الحاجة إلى الأبوة والأمومة، لأنها تمثل رغبته في طلب الرعاية والتربية، أما فكرة وجود عالم آخر بعد الموت، والجزاء المنتظر للبشرية جمعاء، فهي وليدة الإدراك الغامض للإنسان عن نفسه المسبّب له أوهاماً تتراءى له ظلالها في الخارج[2].

وعندما سئل فرويد عن جماعة من البشر يؤمنون بفكرة الألوهية ويقرّون بوجود إله، دون أن يتقيدوا بأية طقوس وعبادات تجاهه، ماذا يكون الدافع لاعتقادهم به، إذ

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير معن زيادة، ج ١، ص ٤٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٧.

الحاجة إلى الرعاية لا تستجاب بمجرد قبول فكرة وجود إله دونما عبادة له، فإنه لم يحر لذلك جواباً.

د ـ أبحاث مدرسة الوضعانية

وهي أشهر المدارس الاجتماعية التي فسرت منشأ فكرة الألوهية، فقد اعتقد كومت أن البشرية مرّت بأعصر ثلاثة، أولها العصر اللاهوتي، حيث كان الإنسان فيها يبحث عن الأسباب وعن علل الأشياء، ولما كانوا يفتقدون إلى الطرق العلمية للإجابة عن أسئلتهم، لجأوا إلى فكرة الإله فكانوا يفسرون كل ظاهرة بتدخل إله مماثل للإنسان، ومرّت هذه المرحلة لتتطور فكرة الآلهة المتعددة إلى الإله الواحد، ويسميها كذلك بمرحلة الطفولة، أعقبتها مرحلة المراهقة، وفيها لم يتغير الوضع كثيراً، إلى أن دخلت الإنسانية اليوم مرحلة النضج والوضع، وفيها يجب أن نتخلى عن البحث عن علل الأشياء، وأن نعتمد فحسب على أسلوبين للمعرفة هما: الحساب والتجربة، ومع ذلك فلن نعطي للنتائج إلا قيمة نسبية، وأخيراً ليكن بحثنا فقط عما يساهم في رقي البشرية[1].

حقًّا لهي من الغرابة بمكان، أن يدعونا الرجل إلى الكف عن البحث عن علل الأشياء، مع أن العلوم البشرية كلها مدينة لهذا المنحى الطبيعي في الإنسان، وهو تقصي علل الأشياء، ومع ذلك فإنهم يعدّونه من كبار علماء ومؤسسي علم الاجتماع الحديث!! أيها العلم، ما أكثر الجهل المنتسب إليك.

هـ ـ أبحاث دوركيم

اعتمد فريق دوركيم بعد بحث عن منشأ فكرة الألوهية في الذهن البشري، سبباً واحداً فحسب وهو، أن هذه الفكرة ليست متأصلة في البشر، وإنما قد بذلت الإنسانية مجهوداً لتشخيصها، فهي تمثل في الحقيقة نفس الجماعة البشرية في مرحلة قوتها وسلطانها وجبروتها، ذلك لأن الإنسان البدائي وقتما كان يحضر حفلات قومه، كانت تأخذه حالات من النشوة واللذة يلازمها شعور بأنه أرفع كثيراً مما هو عليه، إلى أن طور شعوره هذا ليبلغ مبلغ الإله![2].

لقد نال هذا التفسير أقل درجة من الاهتمام، ويعد من النظريات المهملة أو المنسية، لشدة مخالفتها للطبيعة الإنسانية التي استغلها البحث وسجل الألوهية فرعاً

---

(١) كريسون، أندريه، تيارات الفكر الفلسفي، ص ٣٢٦.

(٢) غلاب، مصطفى، مشكلة الألوهية، ص ٢٤.

لها، وفي مباحث الفلسفة الإسلامية كفاية في بيان شدة ضيقها وعقم نتائجها.

و ـ ديكارت ومنشأ فكرة الألوهية

لقد ألمحنا في الفصل الأول عن كيفية نشوء هذه الفكرة من وجهة نظر الفيلسوف ديكارت، وها هنا نذكرها ثانية، فقد تصور ديكارت أنها من الله نفسه، فالإنسان ذلك الموجود الناقص، كيف له التفكير في الكامل، بل كيف له صياغة فكرة عن وجود موجود ما جامع لسائر الكمالات إن النقص لا ينتج الكمال والناقص لا يتوصل إلى إبداع الكامل، فذلك عمل لا يتسنى إلا للكامل نفسه، فإذن فكرة الألوهية من أعمال الإله الكامل[١].

الحق، لا يلتقط الذهن الإنساني أية فكرة مهما كانت رفيعة المستوى، هكذا وبلا مشاهدة مصداقها، فأما الفكرة بما هي فكرة، فقد نماها في الذهن مشاهدة نظام العلية في عمق الكيان النفسي للإنسان، وأما الميل والتوجه الباطني نحو التأله، فمنشؤها المعرفة الحضورية بالله وفق البيان المذكور مفصلاً في فصل المعرفة.

ز ـ الفلسفة الإسلامية

إن المسلك الذي تبعه الفلاسفة المسلمون، جعلهم يصلون إلى منشأ فكرة الألوهية بما هي فكرة ذهنية، كما استطاعوا أن يضعوا أيديهم على منشأ ظاهرة التوجه والرغبة في عبادة الإله. دونما تعثر، خلافاً للأبحاث الاجتماعية السابقة الذكر، التي لم نشأ نقدها، إن نتائج الفلسفة الإسلامية حولها، والمؤيدة ببراهين علم المعرفة وعلم النفس الفلسفي، تكفل طرحها وتبين ضيق أفقها.

أما فكرة الألوهية، بمعنى أنْ هنالك موجود واجب الوجود، والعلة الأولى لسائر العلل، فهي من نتاج العلم بالعلية والمعلولية في صميم النفس أولاً وعبر العلم الحضوري، فلقد شاهد الإنسان نفسه، وشاهد سائر صفاته وكيف تستند إليه في وجودها، فأدرك استغناءها عنها وافتقار صفاته له وتوقفها عليه ومعلوليتها له، يقول الفيلسوف اللاهوتي، المطهري «**نحن نعتقد أن البشر في قديم الزمان قد توصلوا إلى مفهوم العلية والمعلولية، وكان ذلك كافياً لهم، في توجيههم نحو مبدأ الكل**»[٢].

إلا أن هذا الاكتشاف محض فكرة ذهنية لا تستوجب التوجه، إنه إدراك عقلي

---

(١) كريسون، المصدر السابق، ص ٦٨.

(٢) الطباطبائي، أصول فلسفة (فارسي)، ج ٥ ص ٤٤.

لمسألة علة العلل وضرورة وجودها، أما التوجه فلا سبيل لنشوئه إلا بمعرفة المتوجه إليه ومشاهدة ما يجذب ويولد هذا التوجه إليه، الأمر الذي فصله علم النفس الفلسفي، فالنفس لها علمٌ حضوري بعلتها المفيضة، وهو المبرر العقلي الوحيد لتوجهها العبادي. فالخلاصة إذن: منشأ التوجه هو المعرفة الحضورية للنفس ببأريها، ومنشأ الاعتقاد الذهني بوجود علة العلل هو الإدراك الشهودي للنفس بنفسها، فعندنا اعتقاد ملازم لعمق الكيان النفسي للإنسان، بوجود باريها، وهو اعتقاد من نتاج المعرفة وشهود مربوبية النفس لربها، واعتقاد بوجود علة العلل الذي أنتجته المعرفة الحضورية للنفس بنفسها.

أما ما قد يتصور ردًا عليه، هو إهمال الكثير من البشر طلب التوجه، وإنكار آخرين فكرة الألوهية، فلا يتطاول البيان المذكور، فإن الرغبة في الكمالات على أنواعها وجه من وجوه التوجه إلى حاويها، كما أن البيان السابق عن إذعان البشرية لفكرة العلة والمعلول، يردّ الإشكال الثاني(١).

ح ـ منهجنا في البحث

نود بعد التمهيد السابق الذكر، أن نتطرق إلى طوائف منكري وجود الإله، والتعرف على مستمسكاتهم التي يتذرعون بها، الأمر الذي سيتيح لنا مجالاً وافراً للتأكد من حجم تدفق فكرة الألوهية على المستويين اللذين حققت فيهما الفلسفة الإسلامية، وبالتالي فحص مدى قصورها أو نجاحها على المستوى العملي، بعد ذلك سيكون مستحسناً النظر في الأدلة الفلسفية المثبتة لوجود الإله لدى مختلف الحضارات الإنسانية، وفحص قوتها وثباتها.

ثمة بحث آخر سندرجه مباشرة بعد الفراغ من بيان الأدلة على الألوهية، يتعلق بوجهات نظر البشرية للإله، من جهة علاقته بالعالم فهل هو مجموع الكون هذا برمته، أم جزء منه، أم هو غير الكون، عندئذٍ ما محله منه وكيف تكون علاقته به؟ وسنتطرق فيه إلى مسائل عدة من قبيل قدم العالم، وحقيقة الزمان، والغاية من الخلق، وغير ذلك من المسائل التي لا تنفك عن مسألة الألوهية بحق.

---

(١) «هناك بيان آخر يبتني على وجود ميل لاشعوري نحو الكامل المطلق والخضوع له والتفاني بين يديه. وهذا الميل الفطري يتبلور في عبادة الله بفضل معرفته والعلم بوجوده وصفاته» المصباح.

الفصــل الثانــي

منكـرو الألـوهيـة

طوائف منكري وجود الله

لقد كنا قد أثبتنا خضوع البشرية عن بكرة أبيها، للاعتقاد بصفتي الأزلية والسرمدية، على أنحاء معينة، منها إلزامها لموجود فوق الطبيعة على نحو يكون خالقاً ومدبراً لها، ومنها إلزامها الأزلية والأبدية لهذا العالم، على نحو تعتبره الإله الذي تجب عبادته، ومنها إلزامها لأشياء بعضها يصنف في رتبة التجرد وبعضها الآخر ليس كذلك، ومنها التي تلزمها العالم المادي على نحو لا يستوجب شيئاً من العبادة والتوجه كما تفرضه الآراء الأخرى، وبموجب ذلك فنحن سنعتبر الرأي الأخير فحسب يعبر عن الإنكار للوجود الإلهي، وليست الآراء الثلاثة الأولى كذلك، للفرق الذي أوضحناه، إذ الرأي القائل بوجود إله ظاهر بصورة الكون، غير الفكرة التي تلزم الكون ومادته الأساسية الأزلية والأبدية وتنكر أن يكون وجودها على نحو موجود مستقل شاعر بذاته ليكون بعد ذلك إلهاً.

جاء تعريف الإلحاد في الموسوعة الفلسفية العربية على النحو التالي: «**هو المذهب الذي يرى في العقل الإنساني القدرة على تفسير الكون تفسيراً متحرراً من العقائد الشائعة، والذي يرفض الاعتقاد بكل ما يتجاوز الطبيعة**» ثم أعقب هذا التعريف «**الملحد هو الشخص الذي لا يؤمن بالآلهة**»[1].

إلا أن الذي نجده نحن، هو أن الذي أعقب به التعريف لا يتفق مع جوهرها، فإن عدة من المعتقدات لا تجد لغير الطبيعة وجوداً، ومع ذلك تؤمن بوجود الإله، وتعتبره عين الطبيعة، على نحو تصحّ عبادتها، وسنذكرها لاحقاً، وليس هذا مخالفاً للاعتقاد بفكرة وجود الإله، كما ترى، لذا فدراستنا هذه، سوف تعتبر منكر الإله، الفكرة الملغية له أساساً وبأية صورة من الصور.

يعجّ الفكر اليوناني ما قبل الفلسفة الميتافيزيقية التي وجدت في عصر

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، ج ١، ص ٨٧.

أفلاطون، بتصورات عدة عن علة العلل وأصل الكون، جلها تصوره غير مخالف في هويته لهذه الطبيعة، أما الآراء الملغية لوجود الإله من الأساس، فمن العسير الإشارة إليها بوضوح، نعم كانت هنالك مذاهب مادية صميمة فعلاً، إلا أنها ما خلت من الاعتقاد بإله مادي كذلك، أما قمع الإله مطلقاً حتى بصورته المادية، واعتبار أصل الحياة المادة الفاقدة للشعور، فإن العصر الأوروبي المتأخر كان مشهداً متوهّجاً له لا سيما في القرن التاسع عشر الميلادي حيث توالت فلسفات، همها الأول القضاء المبرم على فكرة الإله ومحوها، ونعتبر المدارس الاجتماعية أو النفسية التي أرجعت فكرة نشوء الإله إلى الظاهرة الطبيعية أو النفسية العارضة، من قبيل الوضعية، نعتبرها، من المذاهب المنكرة لوجود إله على النحو الذي أشرنا إليه.

أ ـ فويرباخ وديانة الإلحاد

لقد شمر هذا الفيلسوف الألماني عن ساعدي الجد، لصياغة الإلحاد ديناً، فقد كان يقول «**ينبغي علينا أن نجعل من الإلحاد ديناً**»[١]. وسن كلماته «**ليس الله الذي خلق الإنسان على صورته وإنما الإنسان خلق الله على صورته**»[٢].

ولكن ما معنى صيرورة الإلحاد ديناً؟ ينظر فويرباخ إلى الجهة الاجتماعية للحياة البشرية، التي تنتظم عادة، بقوانين الأخلاق، والتي معظمها ذات أساس ميتافيزيقي، ينظر باحثاً عن بديل طبيعي ومادي صرف لذلك الأساس الميتافيزيقي، ليس على النحو الذي قال به «كانط»، فهذا الأخير لما أعلن أنه ليس في وسع البشرية إثبات وجود الإله بالقدر الذي ليس لها نفيه، أبقى للإله وجوداً حسب حاجة الأخلاق إليه، أما فويرباخ، فهو يعتقد حتى بإمكان التنصل من الإله في الإطار الأخلاقي، فلماذا نحتاج لوجوده حتى تنتظم حياتنا الاجتماعية، لماذا لا نصوغ ديناً يتكفل بتنظيم الحياة الاجتماعية، دون أن تنص بنوده على وجوده فضلاً عن عبادته؟

حقًّا أن فويرباخ لم يتنكر للدين، غاية الأمر أنه أراده على أساس غير ميتافيزيقي، لكن المذهب الوجودي الإلحادي أدرك أن الأخلاق لا يمكن تشييد أساسها إلا على نحو من القول بالميتافيزيقيا، لذلك فقد أنكر جدوى التمسك الخلقي في الحياة الاجتماعية، وليكن الإنسان حرًّا تماماً من أية عقيدة ميتافيزيقية أو أخلاقية تسيره.

---

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٨٩.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٨٩.

ب ـ نيتشه والإله الجلاد

في كتابه «**هكذا تكلم زرادشت**» حارب نيتشه فكرة الإله أشد حرب، ذلك الإله العديم الفائدة، المفتقر للحكمة، والذي لا يجيد أي عمل ليأتي به، لنستمع إليه يقول: «**علام ينتقم من مخلوقاته التي أبدعها إذا خرجت من بين يديه مشوهة؟ أفما كان هذا العمل خارجاً عما يليق؟ حتى أن اللائق نفسه في الرحمة هتف قائلاً: أنقذوني من هذا الإله فخير لي أن لا يكون لي إله فأتحكم في مقدراتي خير لي، أن أصاب بالجنون فأقيم لنفسي إلهاً**»[1]

لقد خلط نيتشه إذن بين الفعل الإلهي وبين وجوده، فلأنه لم يستطع تفسير مجموعة من الظواهر الاجتماعية، ولم يجدها لائقة أن ينتسب بها الإله، قام بإلغائه تماماً، يقول «**لا نريد سوى ملكوت الأرض، أما الله، فقد قتلناه، أنا وأنتم، أجل، نحن الذين قتلناه، ألا تسمعون رائحة العفن الإلهي، لقد مات الإله وسيظل ميتاً**»[2].

ولنستمع إليه ثالثة في ترنيمته الإلحادية، يقول «**أنت أيها الإله المجهول، انزل عليّ بأشد ضرباتك، مالك تطيل تعذيبي، علام تطيل النظر وفي عينيك الساخرة بريق الألوهية؟ أنا لست كلباً، لست فريسة لك أيها الصياد، تكلم أيها المجهول، توارى رفيقي الوحيد، أكبر أعدائي الكائن المجهول، الإله الجلاد**»[3].

ج ـ سارتر والوجودية

لنعتبر الوجودية، في خطها المتأخر، من المذاهب الداعية إلى الإلحاد، فقد صورت لنا الوجود وقد انبثق عن إرادة عمياء لا تعي شيئاً، فليس للإنسان فيه إلا ذاته التي يجب أن يحافظ عليها، وأن يسعى لإسعادها مهما أمكن، لا شيء وراءه ينتظره، لكي يفكر فيه، إنما هي حياة مؤقتة يعقبها صمت طويل، يقول سارتر «**نود القول فقط إن الله ليس بموجود، وإن علينا استخراج نتائج ذلك حتى النهاية، حيثما يكون الله، أنا سوف أخبرك، نحن الذين قتلناه**»[4].

---

(١) الجبوري، عماد الدين، المصدر السابق، ص ١٩٢ .

(٢) المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص ٢٨١ .

(٤) الجبوري، عماد الدين، المصدر السابق، ص ١٩٥ .

د ـ مشكلة خالق الإله لدى سبنسر وراسل وهوكنغ

لقد عدّ الفيلسوف اللاهوتي «**مرتضى المطهري**» في كتابه القيم «**الدوافع نحو المادية**»[١]. مسألة خروج الإله عن قانون السببية أحد أهم أسباب الإلحاد، في العصر الحديث، وسيعرف القارىء الكريم وقت الحديث عن حلول الفلسفة الإسلامية لهذه التساؤلات، عظمة الفلاسفة المسلمين، الذين تمكنوا بجهود فائقة بذلت، لحل هذه الأزمة، والبرهنة عليها، فقد تصدى صدر المتألهين لوضع حلٍ جذري لهذه المشكلة، سنعرضها مفصلة فيما بعد، أما فلاسفة الغرب، فقد عجزوا عن ذلك فعلاً، يقول سبنسر: «**الإلهي يعلل وجود العالم بأن الله خالقه، ولكن يعجز عن تفسير من خلق الله بعكس الملحد، الذي يقول بأن العالم وجد بذاته وليست له علة ذلك لأن العقل لا يستسيغ معلولاً بلا علة**»[٢].

ترى كيف جاز لعقل سبنسر أن يقبل للعالم المادي وجوداً مستغنياً عن العلة ولا يقبلها للإله؟ على أية حال فقد حذا راسل حذوه، متخذاً من هذه المشكلة قلماً سطر به قولته المشهورة «**ليس وراء نشأة الإنسان غاية أو تدبير، إن نشأته وحياته وآماله ومخاوفه وعواطفه وعقائده، ليس إلا نتيجة لاجتماع ذرات جسمه عن طريق المصادفة**»[٣].

بحق تعدّ مشكلة تعالي العلة الأولى عن السببية من أحرج الأفكار اليقينية التي لا يجد الذهن مناصًا من قبولها، فمن جهة تناهي العلل واستحالة استمرارها الأبدي التصاعدي، يجد الذهن بطلان التسلسل واضحاً كأجلى ما يكون، وفي الوقت عينه لا يهضم هذا التعالي وكيف حدث، وآخر من أوقعته شبكة هذا الإشكال في فخها، الفيزيائي المعاصر والشهير «**ستيفن هوكنغ**»، يقول: «**إن نظرة العلم المألوفة في بناء نموذج رياضي لا يمكنها الإجابة لماذا يجب أن يكون ثمة كون يخلق وجوده بذاته أم أنه يحتاج إلى خالق وفي هذه الحالة هل يكون له أي تأثير آخر على الكون ويمضي التساؤل إلى حدّ ملامسة الكفر، ومن خلقه هو**»[٤].

---

(١) انظر الباب الرابع، الفصل الثالث، التعليقة الأولى.

(٢) الجبوري، عماد الدين، المصدر السابق، ص ١٨٤.

(٣) نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ص ٥١.

(٤) هوكنغ، ستيفن، موجز في تاريخ الزمان، ص ١٩٩.

هـ ـ المادية الجدلية

لا غرو أن تكون المادية الجدلية من أشهر المذاهب الحديثة في إنكارها لله، فقد ارتأت أن المادة لا علة لها، أما حركتها التي تعتبر دليلاً خصباً لدى اللاهوتيين لإثبات علة لها، فقد أحالتها إلى عمق الكيان المادي وطبيعته، على النحو الذي فعلته الحركة الجوهرية مع الفارق الكبير بينهما، كما مرّ توضيحه في الفصل الماضي، فالمادية الجدلية إذن تستند إلى الدعوى المذكورة لإبطال علة المادة، والذي نود الإشارة إليه بل التركيز عليه، أن فرض قدم المادة لا يبطل بنحو من الأنحاء فرض وجود الله ألبتة، وليس بمقلّل لدوره، الأمر الذي لم يستبين للعديد من اللاهوتيين، إذ لا ملازمة بينهما، كما أن مؤداه ليس تعطيل لعلية الله لها وفاعليته فيها، وسنفصل في بيانه وقت التحدث عن علاقة الله بالعالم، إذن لن نتجشم دلائل حدوثها الآن، نعم سنفعل ذلك في مبحث الطبيعة آخر الفصول.

لقد اخترنا بعض الآراء الفلسفية، مسامحة نقول ذلك إذ أنى للفلسفة المنهجية من أن يصيبها العجز في تثبيت أسس وجود الموجود الواجب الوجود، نقول كان اختيارنا للآراء المتقدمة الذكر، لفحصها واستخراج ما يمكن أن يكون مفيداً لنا في فحص مدعى الفلسفة الإسلامية المذكور سابقاً، ولعل القارىء يوافقنا أن محصلة التدقيق في تلك الآراء، لا تتجاوز مشكلة انتفاء العلة الموجودة للإله، على المستوى الفلسفي، أما ما عدا ذلك فمسائل تقع في المرتبة بعد الإثبات للوجود الإلهي، لذا يحق لنا الانتقال إلى عرض أدلة مثبتي الألوهية، بعد مناقشة مسألة الإمكانيات المتاحة لإثبات وجود الله.

الفصل الثالث

البراهين الدالة على وجود الله

إمكان البرهنة على وجود الله

منع الفيلسوف الألماني الشهير «**كانط**» إمكان البرهنة على وجود الله! واعتبر ذلك ضرباً من المستحيل، فقد أكثر من مناقشة البراهين المشهورة حول إثبات وجود الله ونقدها، ومن الممكن تقديم فكرته ملخصة على النحو التالي: يقول كانط، لو قلنا بأن الله موجود مادي وجزء من العالم الذي خلقه، لكان حينئذٍ خاضعاً للتطورات التي تحدث في المادة فكان مشروطاً، وبطلت ألوهيته بهذا الاعتبار، وإما أن نقول إنه فوق المادة، متعالي عنها وعما يلحقها، عندئذ تنتفي سائر الطرق المثبتة أو المنكرة له، ومع ذلك فإن كانط لم يتنكر لفرض انتهاء العلل إلى علة مستغنية عن السببية![1] إلا أنه اعتقد أن ذلك ليس كافياً جدًّا للقول بوجوده في الخارج، فصحيح أن العقل يستنتج الكائن الأسمى بوصفه العلة الأولى لسائر الأشياء ويوجب وجودها بالضرورة القصوى، ولكنها لا تكفي للمجازفة والقول بوجوده في الخارج، إذ لا بد أن يكون لهذه الفكرة موضوعاً في الخارج نتعرف عليه، وبما أن العالم بال من الجزم الميتافيزيقي، فوجود الله يظل فكرة لا دليل على واقعيتها، إذن فالكائن الأسمى ليس إلا فكرة، ومحاولة عقلية صرفة نريد من ورائها جمع شتات أفكارنا في وحدة عليا، وهي مفيدة ونافعة لتمنحنا السكون ونستطيع وفقها تشييد القوانين الأخلاقية، وبعبارة أخرى، الأخلاق فحسب هي التي تتولى النهوض بوجود الله!

إذن المشكلة التي يواجهها كانط في الواقع، ذلك الفيلسوف الذي تصفه موسوعة بدوي الفلسفية، بأنه أعظم فلاسفة العصر الحديث!، هي إثبات مدى واقعية ما يثبته العقل المحض ضروري، وفقاً للبديهة، فلماذا نثق باليقين الذي يهبه العقل للنتائج المعتمدة على البديهيات؟ ما الذي يؤكد أن لهذا الدليل اليقيني واقعاً في الخارج فعلاً، وبعبارة أخرى ما الذي يدلنا على أن ليقيننا بوجود موضوع ما،

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٢٨١.

موضوعاً ما فعلا؟ فليثبت العقل ما طاب له إثباته، أما القول بواقعية ما يثبته في الميدان فوق الطبيعي، فلا دليل «حسيًّا» عليه، هذا الذي يريده كانط من خلال مناقشته لإمكان البرهنة على وجود الله.

إن قارئنا إن تأمل وأجاد ذلك، في مراد كانط، لوقف على التناقض الذي يدعو له الفيلسوف الكبير، إنه يريدنا أن لا نصغي إلى نداء اليقين الذي يبعثه العقل في أعماقنا، ولكنا نعجز عن إجابة دعوته، إذ يتطلب ذلك أن لا يكون يقيننا يقيناً حتى نتجرأ عليه ونحيله إلى وهم من الأوهام، أما إذا حاولنا ذلك فماذا سيكون حال علومنا ومعتقداتنا! حقًّا لقد صدق من قال «**إن كانط لم يزد في مفهومه اللاهوتي إلا تخبّطاً وتخبيصاً**»[١].

لقد سبق منا البيان مفصلاً عن منشأ اليقين في قانون العلية، وأنه نتاج الاطّلاع الحضوري على واقعيته، بل اليقين ملاكه هذا الاطّلاع، الذي يصبح فيه المعلوم عين العالم، ويستمد واقعيته من واقعية العالم نفسه، وأن التردد والشك فيه أو اعتباره غير مطابق للواقع، أو قاصر عن ذلك، شكّ وتردّد في عين العالم أي صاحب الشك نفسه. وبعبارة أخرى: يتوجب علينا الشك في واقعيتنا، إذا ما شككنا في واقعية قانون العلية ومطابقته للخارج، ذلك لأنا قد اكتشفناه متحقّقاً فينا، إذن فقد تبين أن الطريق لإثبات وجود الله عبر قانون العلية وغيرها من المفاهيم الفلسفية الثانوية، لا يمكن تطرّق الخلل إليها بمعنى أن تصبح غير مطابقة لما هو في الخارج، وندعو القارىء أن يتأمل بدقة هذا البيان إن كان لم يفعل ذلك وقت قراءته للمسائل المعروضة في الفصل الأول.

تاريخ البرهنة على الألوهية

أ ـ العصر الإغريقي

يؤكد الباحثون المنهجيون أن تاريخ البرهنة على وجود الله تبدأ عند الفيلسوف اليوناني «أفلاطون»، خلافاً لما كان يظن أن هذا الفيلسوف الإلهي الكبير، لم يكن له رأي محدد في الألوهية وأنه كان يميل تارة إلى القول بالواحدانية بالنسبة إلى الله، وأخرى يزعم بالتعدد. خلافاً لهذا التصور فإن الفيلسوف الإلهي هو «**أول مؤلّه منهجي وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية**

---

(١) الجبوري، عماد الدين، المصدر السابق، ص ١٦٣.

على وجود الإله قد بدأت كما قرر الأستاذان جانييه وسيباي، بعصر أفلاطون»[١].

الأمانة العلمية تقتضي القول بأن أفلاطون، قد أكثر الحديث عن الله إلى درجة لقب بالفيلسوف الإلهي، وهو لقب يستحقه عن جدارة، فقد «**كان أمة وحده والذي نهض بعبء الرسالة الخالدة، رسالة الفكر الواعي، عبر القرون واستطاع بعبقرية خلاقة أن يكتب وهو يلهو محاورات فلسفية تفيض بما لا نظير له، وترفع الروح الإنساني إلى أعلى عليين، وتضفي على حياة الفيلسوف نوراً وسناءً وخيراً وجمالاً لا عهد للناس بها إلا في سير الربانيين**»[٢].

دلائل أفلاطون على وجود الله

اعتمد أفلاطون على ظاهرة الحدوث المتعلقة بالأشياء ليثبت ولادتها وبالتالي فلا بد من فرض صانع لها، وهو دليل الحدوث، ويعرف كذلك بدليل ضرورة وجود العلة الفاعلة، فالنظر الدقيق في أحوال الطبيعة يدل على حركتها، كما يدل على طلبها التكامل عبر هذه الحركة، فالأشياء في تبدل وتحول مستمرين، وهذا إن دل على أمر فإنما يدل على حدوثها، وإلا لامتنعت على التحول والتبدل، فإذن حدوثها ثابت وفرض محدثها ثابت كذلك لامتناع حدوث الشيء بلا علة[٣].

أرسطو

لزعيم المشائيين، أدلة عدة على وجود الله، والذي أسماه، بالمحرك الأول لسائر الحركات، ومنها انطلق لإثبات وجوده، فالأشياء في حركة مستمرة الأمر الذي لا يستدعي تكلف دليل، فوجداننا اليومي يثبت الحركة، وبما أن المتحرك لا يمكنه أن يكون محرك نفسه، لامتناع الشيء أن يكون علة نفسه، إذن لا بد من القول بوجود محرك لا محرك له، لامتناع تعدّد العلل إلى ما لا نهاية.

أثبت أرسطو وحدانية الله، عبر النظر في نظام هذا الكون، فدقته ووحدته وحكومته على الكون برمته دليل على أن موجده واحد لا شريك له، وإلا لشاهدنا نظاماً آخر يحكم جانباً من الكون، ليكون دليلاً على وجود منظم آخر، فعندما لا نجد ذلك يثبت زوال الشرك.

---

(١) غلاب، مصطفى، مشكلة الألوهية، ص ٣٣.
(٢) أمين، عثمان، دراسات فلسفية، ص ١٥.
(٣) غلاب، مصطفى، مشكلة الألوهية.

كما أثبت أرسطو بساطة الذات الإلهية، ذلك لأن الله إن لم يكن بسيطاً لزاوج المادة وسرى فيه التركب، ولبطل استغناه وكماله، ويضيف أرسطو إلى الله صفة الخيرية المحضة، فهو على أتم كمال وكما يجب أن يكون، وأخيراً فهو العلة الغائية لسائر الخلق، إذ الموجودات بأسرها تتجه إليه عبر حركتها وتطلبه وترغب الاحتذاء به[1].

ب ـ العصر الإسكندراني

أفلوطين

يكاد يندر أن يعثر الباحث على فصل من فصول تاسوعات أفلوطين، لا يوجد فيه ذكر الله، أو ما يتعلق به، حقًّا لقد كرّس أفلوطين فلسفته كلها لتبين الذات الإلهية والحديث عنها، وأول أعماله إثبات وجوده، وقد اعتمد في صياغة دليله على ركيزة العلية، وبمنهج يرتفع من الأسفل ليصل إلى الأعلى، يجرّ معه الكثرة إلى الوحدة انتهاء إلى الوحدة الصرفة، فهذا العالم الذي اتخذته الكثرة عشًّا لها، لا بدّ أن يكون معلولاً لعالم أرفع منه شأناً وأقل منه كثرة، إذ الكثرة لا تصدر إلا من الوحدة، وهكذا نظل نصعد إلى أن ننتهي إلى بسيط الحقيقة الذي لا كثرة فيه بوجه، فحتى صفاته، ليست غير ذاته، يقول: «**ينبغي وجود الوحدة قبل الكثرة، لأن الكثرة تصرّ على هذه الوحدة.. من وحدة إلى أخرى نصل إلى الواحد المطلق الذي ليس مرتهناً بكائن آخر**»[2].

ثمة دليل آخر يسوقه أفلوطين، للغرض نفسه، وهو دليل الحضور الإلهي في عمق الكيان الإنساني، مما يسمح للمشاهدة الحضورية الباطنية له، والتي يقول عنها: «**كأن نمتلك الشعور بحضوره بدون أن تكون لنا معرفة بهذا الحضور**»[3].

لا بد من اعتبار أفلوطين رائد الطريقة الشهودية، الحضورية، بالله، إذ لم ينص عليها هكذا صراحة قبله، فقد قرّر أنه من الإمكان بمكان امتلاك الشعور التام بوجوده، هذا الشعور الدال على حضوره لدى الإنسان وقربه منه على نحو لا تعد الأشياء مظهراً له، وإنما هي فعله المحض، فهو ليس هذه الأشياء، وإنما هو رابض «**في باطن الأشياء وفي أعماقها**»[4].

---

(١) مرحبا، عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٣.

(٢) خالد، غسان، أفلوطين رائد الوحدانية، ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٤١.

وإذا سنحت لنا فرصة استعراض آراء فلاسفة الإسلام في كيفية معرفته، سنفصل في المعرفة الحضورية التي سبق وأن أثبتناها عند الحديث عن المعرفة في الفصل الأول، وإذا كان القارىء متذكراً لها، فلن يجد فرقاً بينها وبين ما نقلناه عن أفلوطين، عدا لفظة الاتحاد التي يذكرها أفلوطين في حديثه المتشعب عن الله، والتي جعل المحققون يجزمون كونه من القائلين بالوحدة بين الله والإنسان، خلافاً لما نعتقده نحن حول عقيدة أفلوطين في العلاقة بين الإنسان وبين الله بل بينه وبين العالم، إذ لا نجد من لفظة الاتحاد تلك إلا ما يدل على الصلة الوثيقة، والتي لم يجد أفلوطين ما يعبر عنها إلا هذا اللفظ، بين الله والإنسان، أما الاتحاد الذي فهمه جمهور المحققين، والذي مؤداه تركب الذات الأحدية فإن أفلوطين بريئاً منها براءة الذئب من دم يوسف، فقد أقام نظريته عن الألوهية، على أساس إثبات الصرافة والوحدة المطلقة لله، على نحو لم نعهده لدى الفلاسفة الذين سبقوه، لدرجة أنه قمع الصفات كلها عنه وجعل الذات نائبة عنها على نحو لا تفتقر إليها، وإنما تكون الصفات برمتها منتفية في ذاته على نحو لا تتزعزع الوحدة والبساطة بأية وجه[1]، **فأنى له بعد ذلك أن يزعم الاتحاد على نحو يهدم أصوله بيديه؟**

على أية حال، نقول إن أفلوطين جعل الزهد عن ملذات الدنيا، وعدم الشغف بزينتها، وكثرة التأمل في أمر الله، والسعي لتحلية النفس بفضائل الأخلاق، وإخلائها من الرذائل وسائر ما يمنع الطهارة القلبية، منهجاً يوصل إلى المبتغى، وسيجد القارىء مطابقته لأبعد الحدود بالمنهج الذي يعرضه الفلاسفة المسلمون للمعرفة القلبية والإدراك الشهودي.

ج ـ براهين وجود الله عند الفلاسفة الأوروبيين

توما الأكويني

سبق لنا ذكره مؤسساً للفلسفة المدرسية، وأحد أشد المتأثرين بأرسطو عبر مترجميه، وقد عرض عدة أدلة تثبت وجود الله، منها برهان الحركة لواضعه أرسطو، وبرهان العلة الفاعلة، الذي يمنع تصاعد العلل إلى ما لا نهاية له، وهو كذلك لأرسطو، ومنها برهان تأرجح الممكن بين الوجود والعدم واحتياجه إلى العلة المفيضة للوجود وهو برهان الفارابي والشيخ الرئيس، ومنها البرهان الناظر إلى تفاوت درجات وجود الأشياء، فالخير والنبل مثلاً وسائر الصفات الأخرى نجدها

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٣.

تتواجد عند الناس بدرجات مختلفة، فلا بدّ إذن من فرض موجود يتمتع بها كاملة وهو الله[1].

أنسلم

صاحب الدليل المشهور باسم «الحجة الوجودية» والذي سرى في دلائل الأكويني، كما سرى في عدة فلاسفة آخرين من قبيل ديكارت وسبينوزا، وقد انتقده كانط واعتبره غير كافٍ لإثبات وجود الله، كما عده الفيلسوف المطهري في تعليقاته على أسس الفلسفة هشًّا، وناقش فيه من جانبين[2].

وخلاصة الدليل: إن في أذهاننا فكرة عن وجود الكائن الأتم كمالاً، وحتى أولئك الذين ينكرونه فهم يتصورونه أولاً، فالذهن إذن مجال خصب لتواجد وبقاء هذه الفكرة عن وجود الموجود الكامل، وهذه الفكرة هي نفسها تصبح دليلاً على وجود الموجود الكامل، ذلك إذا لم يكن لهذه الفكرة واقع مطابق لها في الخارج، لما كانت فكرة عن الموجود الكامل، إذ في الذهن كذلك فكرة عن الموجود الناقص ولكنه ذو واقع خارجي فيكون أكمل مما فرضناه موجوداً كاملاً لا واقع له في الخارج، وهذا خلف! إذن يجب وجود واقع الفكرة في العيان[3].

لعل القارىء يتفق مع معلق موسوعة «أصول فلسفة» حين اعتبر هذه الحجة هشة، ويكفي في ردها القول بعدم ملازمة ما في الذهن بما في الخارج، فلدينا أفكار عديدة لا واقع لها، فهل لمجرد وجودها في ذهننا يكفي للقول بوجودها في الخارج؟

ديكارت

حذا ديكارت حذو القديس أنسلم، فقال إن الفكرة عن وجود الله، هي الدليل على وجوده فعلاً، على نحو مختلف عن تقرير أنسلم المار ذكره، فقد اعتقد ديكارت أن التوصل إلى فكرة الموجود الكامل ليست من أعمال الموجود الناقص، إذ أنى له إدراك وجود موجود لا انتهاء لكماله ولا انتهاء لعظمته؟ وبما أن الفكرة موجودة فعلاً لدينا، فهذا يعني أن واضعها فينا هو الله نفسه، ولذلك فهي تتسم بدرجة من الوضوح والدقة تفوق سائر الأفكار الأخرى مهما كانت واضحة وبديهية، فهي أشد البديهيات

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٤٣٠.

(٢) الطباطبائي، أصول فلسفة (فارسي)، ج ٥، ص ١٢٣.

(٣) المصدر السابق.

على الإطلاق، يقول «**فكرة الله تمثل لعقلي بدرجة من الوضوح والتمييز، فإني أستنتج بجلاء أن الله موجود، وأن وجودي يتوقف عليه توقفاً تامًّا كل لحظات حياتي، بحيث لا أعتقد أن العقل الإنساني يمكن أن يتصور فكرة أشد منها يقيناً**»[١].

لقد مرّت على القارىء مناقشتنا لدليل ديكارت، وبذلك نستطيع القول، إن الفلسفة الأوروبية لا تملك في خزانتها العريضة، دليلاً واحداً تامًّا ومقنعاً فعلاً، على وجود الله[٢]، ومن هنا فإن زحف التيارات المعادية لفكرة الألوهية، لم تجد حائلاً يمنعها عن السريان في عمق الكيان الأوروبي، أما البراهين التي نقلت عن أفلاطون وأرسطو، فإن الكشوف العلمية من جهة، وسوء تصور الأقيسة المنطقية من جهة أخرى واعتبارها غير ذات جدوى، كل ذلك وقف في وجه أدلة الألوهية، لتحول دون كسبها للقناعة.

د ـ براهين الفلسفة الإسلامية

المسألة الأولى ـ الوجوب والإمكان

نحن الآن، بصدد بيان الدليل السينائي أي ذلك الذي أقامه الشيخ الرئيس على وجود الله، والذي اعتبره من مبتكراته، وهو أروع دليل بعد دليل **صدر المتألهين** الذي سنذكره في المسائل اللاحقة، وهو يعتمد تماماً على مصطلحي «**الواجب والممكن**»، فابن سينا لعله «**أكثر فلاسفة الإسلام، تحدّثاً عن مصطلحي الممكن والواجب وكتبه الضخمة ورسائله الكثيرة، مليئة بالحديث عنهما**»[٣]، لهذا نرى لزاماً علينا توضيح المصطلحين المذكورين ثم عرض الدليل المسمى «**ببرهان الصديقين**».

عندما نقول «**واجب الوجود**» فإنا نعني به، ذلك اللون من الوجود الذي لا يمكن فرض عدمه، وإلا فإن محالاً يلزم منه، ذلك لأنه لا يتفق مع حقيقة الوجوب، وقد فرضناه كذلك. إن ابن سينا يفرض أولاً وجود موجود على نحو الوجوب، وبعد ذلك سيبحث عن أدلة إثباته، ولكي تتوضح لدينا الصورة جيداً، لا بدّ من فهم وجوب الوجود كيف يكون، وفي سبيل ذلك فإن المشكلة الأساسية التي تواجهنا هي، التصور الصحيح لواجب الوجود، إذ ليس في جملة سائر الأشياء التي نتعامل معها بحواسنا ما يمكن أن يكون مثالاً عليه، لذا فالمسألة تغدو ذهنية جدًّا، وعلينا

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٤٩٦.
(٢) «اللهم إلا ما اقتبسه المدرسيون من حكماء الإسلام كما ابن سينا وابن رشد» المصباح.
(٣) آل ياسين، جعفر، فيلسوف عالم، ص ٢١٩.

بذل المزيد من الجهد لفهمها، وها هنا طريقة لذلك، تعتمد على فك الوجوب عن الوجود أولاً، للتعرف على طبيعة الشيء الموجود كيف يكون، وبعد ذلك نضفي الوجوب لنرى مدى التغيير الذي يمكن وقوعه، ففي الحالة الأولى وبغض النظر عن الوجوب، لدينا موجود لا يمنع فرض عدمه في السابق، إن في الواقع الخارجي الذي تتعامل معه حواسنا، أشياء توجد بعد أن لم تكن فإن شجرة الليمون، قد زرعناها في صيف هذا العام، ولم يكن لها أي وجود في مزرعتنا قبل ذلك، إذن وجود شجرة الليمون، لا يتمتع بأية وجوب، والآن لنقلب الآية ونسلّط في أذهاننا نور الوجوب على وجود شجرة الليمون، عندئذ سوف نظفر بوجودها غير القابل لعدم سابق أو لاحق، ذلك لأن التواجد أضحت ظاهرة خاصة بشجرة الليمون، لم تضف من الخارج، إذن عندما نضيف الوجوب على ظاهرة وجودية معينة، عندئذٍ تصبح ذات طبيعة تساوق التحقق.

هذا البيان كما عرّفنا بعمل الوجوب كذلك فعل تجاه الإمكان، فليس من داعٍ للخوض فيه، نعم بقي شيء من الحديث عن الوجوب، فإن الشيخ الرئيس قسمه إلى قسمين، الأول هو الوجوب بالذات، هذا الذي كنا نتحدث عنه قبل قليل، والثاني الوجوب بالغير، وهو الذي يستمد الوجوب من ظاهرة خارجة عنه، والتي لا بدّ من فرض وجوب وجودها.

هـ ـ برهان الصديقين أو برهان الإمكان الماهوي

والآن لنتطرق إلى **برهان الصديقين** حسب تسمية الشيخ الرئيس له، فنوضحه على النحو التالي: إنا لا نشك في أن الواقع الخارجي يعجّ بالموجودات الكثيرة، والتي على كثرتها لا يخلو أمرها من حالتين، فإما أن تكون واجبة الوجود، أي أن الوجود شيء ذاتي فيها لا ينفك عنها، وهو من خواصها الوجودي، عندئذٍ يثبت لدينا أن هنالك موجود ما يمتنع عدمه، وإما أن تكون ممكنة الوجود، أي الوجود ليس شيئاً متأصّلاً فيها، عندئذٍ لا بدّ من فرض علّة غيرها أفاضت عليها الوجود ومنحتها إياها، والعلة تلك، إما أن تكون من الوجوب ما لا يصحّ انفكاكها عنها، فيثبت الموجود غير القابل للعدم، وإما أن يكون حالها خلاف الفرض، عندئذٍ لا بد من وجود علة وراءها هي المانحة للوجود على نحو يكون ذاتياً فيها، وإلا لوقعنا في مأزق تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، الأمر الذي يبطله العقل ويأباه.

والخلاصة: الموجود إما أن يكون واجباً وهو المطلوب، وإما أن يكون ممكناً، فلا بد من وجود علة تخرجه من الإمكان إلى الوجود، والعلة هذه إما أن

تكون واجبة وهو المطلوب، وإما أن تكون ممكناً آخر فلا بد من انتهاء سلسلة العلل إلى الواجب دفعاً للدور والتسلسل.

يقول الشيخ الرئيس بعد تقريره لبرهانه: «**تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من الصمات، إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود**»[١].

لعل القارىء الكريم قد لاحظ، أن أقصى ما قدمه هذا البرهان، هو أن في دار التحقق موجود ما يمتنع عدمه، أما هل ذلك الموجود هو هذا العالم، أما غير العالم، فلا يتناوله؟ لهذا فلكي نثبت موقع واجب الوجود من الوجود بأسره لا بد من سلوك منحى آخر وتجشم دليل مختلف.

نضيف إلى ذلك أن برهان الشيخ الرئيس **يتوقف** على بيان امتناع **التسلسل**، فلا بد من بيانه أولاً لأنه بمثابة الركيزة التي يعتمد عليها، أما ما يعجب الشيخ في برهانه، فحتماً ليس لأنه من مبتكراته، وإنما لأنه استدلال على المعلول بعلته، أو ما يسمى «**بالبرهان اللمي**» الذي يسلك طريقاً يبتدىء من العلة لينتهي إلى المعلول[٢]، وقد وقع بين المتأخرين من الفلاسفة نقاش في مدى «**لمية**» البرهان المذكور، لا نجد طائلاً وراء بيانه، ويمكن إضافة على ما مر، كون هذا البرهان جديداً فعلاً بالنظر إلى البراهين التي وردت من فلاسفة الإغريق و الإسكندرانيين، وقد كان الشيخ الرئيس، غير مقتنع في برهان الحركة لأرسطوطاليس، كأن يكون البرهان الأوحد والأحسن لإثبات وجود الله، يقول «**واعجزاه، أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيء**»[٣].

بطلان التسلسل Infinite Regress

ذكرنا أن برهان الصدّيقين يعتمد على هذا الأساس، والتسلسل يقصد به تصاعد العلل المانحة للوجود إلى ما لا نهاية على نحو تصبح كل علة معلولة لما فوقها، وهو

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٨.

(٢) «بل لأنه لا يحتاج لمعرفة الموجودات الخارجية وإثبات أنها ممكنة بل يكفي فيه النظر إلى هذا التقسيم العقلي للوجود فإن فرض واجباً فهو المطلوب وإلاّ احتاج إليه دفعاً للتسلسل» المصباح.

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٣ ص ٢٢٢.

من البواطل لدى العقل، ومع ذلك فقد يذهل المرء عن كيفية بطلانة، لذا فغرضنا الآن بيان ذلك على نحو من البساطة والدقة، والذي نشترطه على القارىء الانتباه والتصور السليم للمسألة.

إن من المستلزمات الأساسية لهذا التسلسل، هو عدم تحقق أي شيء إطلاقاً، وفوات فرصة الوجود لأية موجود يمكن تصوره، ذلك لأن هذه العلل الكثيرة، والتي لا نهاية لها، دورها الأساسي هو منح الوجود وإعطاء حق الظهور والشيئية، الأمر الذي لا يجب الغفلة عنه، لأن بطلانه كامن فيه، فلو فرضنا الآن العلة المانحة لوجودي، متوقفة لكي توجد على علة فوقها تفيض عليها الوجود، حتى تتمكن هي من أن تفعل فعلها، وتلك الثانية لن تستطيع ذلك إطلاقاً إلا إذا أفاضت عليها ثالثة الوجود، والتي ليس لها أن تفعل حتى تناله من علة أعلى منها، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، فعندئذٍ نتساءل، ومتى ستصل نوبة الوجود إلى العلة التي منحتني ذلك وسائر الموجودات؟ يجب الالتفات إلى شرط **«اللانهاية»** الـذي يصبـح معـولاً لهدم النظرية، إذ بموجبه ظاهرة الوجود لا تحقق لها إذ لا تتوقف العلل عند حد ما.

إن قمع وإزالة العلة الأولى التي منحت الوجود للثانية، وإحلال علـلٍ لا نهاية لأمدها، يبطل التحقق والتواجد مطلقاً، إذ لا وقت لسريان الوجود إلى أية واحدة منها لأنا في تصاعدنا المطرد والمجنون لن نصل أبداً إلى الواحد المانح، وبما أن فيضان نور الوجود وسطوعه علينا لا شك فيه، فبطلان التسلسل يصبح من الواضحات التي لا تحتاج إلى برهنة لقدر ما تحتاج إلى تصور سليم وتام للمسألة.

هذا الصراط الذي قطعناه للتو، والهادم للتسلسل، وضعه الفيلسوف أبو نصر **الفارابي** ويعرف ببرهان **الأسد الأخضر The Most Solid and Loncise Proof** بقي القول، عن عدم توضيحنا حتى الآن لمعنى **«الإمكان الماهوي»** الذي أسمينا هذا البرهان به، جنباً إلى جنب مسمياته الأخرى، فذلك راجع إلى مناسبة ستقدم في حديثنا، والتي سيتفق القارىء معي، كما أتوقع، أن توضيح المسمى المذكور هنالك، فعلاً أجدر من ها هنا.

المسألة الثانية ـ الوجود حقيقة أصيلة

وهي **أولى** القواعد الفلسفية التي اتكأ عليها **صدر المتألهين** لصياغة برهان **الإمكان الوجودي**، وهو البرهان الذي نعتبره **أروع** البراهين على الإطلاق، وبموجبه تكون معرفة الله أول ما يناله العقل البشري وقبل نيل أي شيء آخر، وهو يتوقف على مقدمات ثلاث **أولها** تلك التي عنونّا مسألتنا هذه بها، **وثانيها** وقوع التشكك في حقيقة

الوجود وأنه ذو مراتب ودرجات، **وثالثها**، دراسة العلاقة التي تربط العلة بمعلولها واكتشاف على أية نحو هي.

ونحن وإن سبق لنا بيان هذه المباني الثلاثة، على نحو من الاختصار لا سيما المبنيين الأولين، فقد ألحقناهما في ذيل منهج صدر المتألهين لدراسة علاقة النفس بالبدن، نجد من اللازم علينا تقديم المزيد من البيان عنهما وإفرادهما كمسألتين مستقلتين وممهدتين للبرهنة على وجود الله ضمن المنهج الوجودي الذي تبناه صدر المتألهين، الأمر الذي سنفعله بعد تقديم موجز البرهان الصدرائي المسمى بالإمكان الوجودي.

موجز البرهان

إذا ما نظرنا إلى الوجود نظرة تأمل فاحص ودقيق، فإن أول ما نكتشفه هو **الوجود الواجبي**، وذلك لمساوقة الوجود الغنى والاستقلال. أما الفقر والارتباط فهو واقع في الوجود المتدني والمتنزل عن الواجبي، وبموجب ذلك فلسنا في حاجة إلى هدم التسلسل لإثبات وجود الله، بل ليس لنا إلا اكتشاف وجوده على هذا النحو لنعرف وجود سائر الأشياء به، وقد اعتبره صدر المتألهين أولى بأن يسمى ببرهان الصديقين.

ولكن كيف نكتشف الوجود الواجبي بمجرد تأملنا في الوجود، وأي وجود؟ وما معنى مساوقته للكمال؟ الأمر الذي نحقق فيه مفصلاً وبصورة أعمق عما فعلنا في فصل النفس.

أصالة الوجود وعينيته وتشككه

The Fundamental Reality of Extansion

لعل لفظة **الوجود** تستعمل في موارد مختلفة، لذا ينبغي التأكيد على أن المورد الذي نوده في هذا الحديث هو الوجود الذي يراد به **الحقائق العينية**، وكما نستخدمها بمعناها الشائع فنقول «الإنسان موجود» و «الشجر موجود» و «العنقاء ليست بموجودة» و «الغول لا وجود له» وهكذا، فالوجود الذي نحمله على الأشياء بالمعنى المتقدم، ندرجه من المفاهيم «**الفلسفية الثانوية**»، نتعشم أن يكون القارىء غير ساهٍ عن معناها، فقد بلغنا غاية المرام في التحدث عنها في فصل المعرفة، فهو من المكتشفات عبر العلم الحضوري للنفس بنفسها ومقارنتها بسائر صفاتها وأحوالها التي تطرأ عليها، على أية حال فمرادنا في بحث أصالة الوجود، ذلك الذي يحكي

عن الوقائع الخارجية.

وينبغي كذلك تحديد معنى «**الماهية**» التي تعطى لها الأصالة بمقابل الوجود، هذا عند أولئك الذين لا يرون للوجود أية أصالة وواقعية، فالماهية تطلق على تصورنا للأشياء الموجودة في أذهاننا، فالصورة الذهنية عن **قلعة نزوى**، الموجودة في الخارج، ماهيتها، قال صدر المتألهين «**ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له**»[1].

والآن بعد أن عرفنا المقصود من إطلاق الوجود وإطلاق الماهية، نأتي لتوضيح المراد من الأصالة في هذا البحث فنقول، مع أن الأشياء كلها في الخارج لا تنفك عن وجود وماهية، **إلا** أن الذهن الإنساني يستطيع فعل ذلك، فهو يتصور ماهية ما ثم يضفي عليها الوجود أو يسلبها عنها، كأن نقول «**النارجيل موجود في صلالة وغير موجود في مسقط**»، والذهن لا يقوم بهذا التفكيك فحسب بل يستطيع الغور أكثر، ويضع اليد على **أيهما** هو المتحقق بالذات، فهو يتساءل: هل لمفهوم الوجود هذا الذي نطلقه على الأشياء حقيقة في الخارج بحيث تكون متصفة به بالذات، كأن يكون الواقع الخارجي وسائر الأشياء التي نراها آثاراً ومصاديق له بالآصالة، أم أنه لا حقيقة للوجود وإنما هو مفهوم ننتزعه عند مشاهدة الماهيات؟

تحاول نظرية أصالة الوجود أن تؤكد، أن لمفهوم الوجود **حقيقة عينية** في الخارج، وهي سائر الأشياء التي نعتبرها ماهيات ونعتقد أن لفظ الوجود منتزع عنها لا أكثر، إنها تريد أن **تجعل** من الأشياء حاكية عن حدود الوجود، فلو رغبنا في دراستها للزم علينا عدم الاكتفاء بدراستها لكونها ماهيات وإنما يجب دراسة واقعها العيني الذي يغدو بموجب هذه الرؤية الوجود.

لنقرّب المسألة أكثر إلى الذهن ونقول، لو تساءلنا عن الديناصور، هل هو موجود أم لا؟ فماذا نكون قد قصدنا بلفظة الديناصور؟ وماذا سيكون مقصودنا من الوجود؟ لا شك في أننا قد قصدنا بالديناصور ذلك الحيوان المعين المتشخص والمتميز بمميزات معينة، وقصدنا من الوجود نفس الوجود أي التحقق والشيئية والواقعية، وهنا نلاحظ أن الذهن استطاع ببراعة فائقة تصور الديناصور وإدراك ماهيته بغض النظر عن وجوده، إنه يتصور الماهيات فارغة عن الوجود ثم يتساءل أهي متحققة موجودة أم لا؟ فما معنى ذلك؟ حقًّا إن تصور الشيء بلا وجود عمل يستطيع

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ٢٣٦.

الذهن ممارسته ولكن هل يستطيع فك الوجود عن الوجود؟ كأن يتصوره أولاً بغض النظر عن الوجود ثم يتساءل عن وجوده كما يفعل مع الماهيات؟ هيهات لا يمكنه ذلك. ولو بذل القارىء جميع المساعي المتاحة للقيام بذلك لوجد أن ذلك ضرب من المستحيل فعلاً، ولكن لماذا؟ لأن معناه فك الشيء عن نفسه، والآن لنسجل ملاحظاتنا من خلال التأمل في الكلام المتقدم.

إن أول وأهم أمر لاحظناه، أن الماهيات أي صور الأشياء موجودة في التصور الإنساني لها، يمكنها قطع علائقها تماماً مع الوجود بدليل إمكان تصور الإنسان لها وحدها ثم البحث عن وجودها، وهذا يعني أنها تفتقر إلى الوجود لكي تتحقق، إننا ما لم نضفِ عليها الوجود لن تتمكنَ من أن توجِد وتفرض وجودها من نفسها لمجرد تصورنا لها، بل يظل أمرها معلّقاً لا هنا ولا هناك إلا إذا سلطنا عليها ضوء الوجود عندئذٍ تكون متحققة وإلا فلا، أفبعد هذا يكون الوجود مجرد مفهوم لا حقيقة ولا واقع عيني له مع أنه هو المضفي على الشيء واقعيته؟ أيكون الشيء الذي تستمد الأشياء تحققها منه لا واقع له؟ لقد عجزت الماهيات بأسرها أن تفرض على أذهاننا وجودها بمجرد حصولها فيها ولم تمنعه من إجراء عملية الفرقة بينها وبين الوجود، الأمر الذي إن دل على شيء فإنما يدل حقيقة على افتقارها للوجود، لا جرم إذن أنها تتقوم به وأن الوجود حقيقة عينية قد أظهرت الماهيات حدودها لنا.

لنستمع الآن إلى صدر المتألهين وهو يضع أدلته على نظريته، يقول «**اعلم أيّدك الله تعالى بنوره، أن الوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة، وعليه شواهد قطعية، أن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقية أخرى فهو بنفسه في الأعيان، وغيره أعني الماهيات به في الأعيان لا بنفسها. وموجوديته في الخارج أنه بنفسه واقع في الخارج، كما أن زيداً مثلاً إنسان في الواقع، وكون زيد إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديته ومعنى كون الوجود موجوداً أن شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقيقة**»[١].

ويقول: «**لو لم يكن الوجود موجوداً لم يوجد شيء من الأشياء وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم، بيان الملازمة، إن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود، فهي معدومة وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهي**

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، المشاعر، ص ١١.

بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يكن ثبوت أحدهما للآخر، فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا ماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقق ها هنا موجود؟[١].

المسألة الثالثة ـ وقوع الاشتراك في عين الامتياز

Multiplity Within the Unity of Existence

يقول صدر المتألهين «**أما تخصيص الوجود بالواجبية، فبنفس حقيقته المقدسة عن نقص وقصور، وأما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة، والشدة والضعف فبما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة**»[٢].

لقد عرفنا من خلال أصالة الوجود، أن في الخارج وجوداً، وأن سائر الأشياء متلبسة به موجودة بنوره، أما هو فلا يحتاج لكي يوجد إلى غير ذاته، ونحن نعلم أن سبب الوجود لا يكون العدم فالتأصل إذن للوجود وبعبارة أخرى **صفحة الوجود غير مسبوقة**، وأن في الخارج وجوداً فحسب.

والآن إذا نظرنا إلى الوجود، بما هو وجود وبقطع النظر عن أية حقيقة أخرى، لوجدنا الغنى والاستقلال على أتمه، فالوجود يساوقها ويلازمها ملازمة الشيء نفسه، «**إن أصالة الوجود توجه العقل مستقيماً إلى ذات الحق لا إلى شيء آخر**»[٣].

فإذا كان حال الوجود هو هذا وأنه عين الغنى والاستقلال، فمن أين ينشأ الفقر والحاجة في الوجود ولماذا نراه محدوداً هكذا؟ بموجب أصالة الوجود لا بد من فرض وقوع التشكك فيه وأنه ذو مراتب، وأن المراتب المتدنية عن الوجود الواجبي تصبح **توأم العدم** وأن النقص والضعف والفقر والحاجة تلازم تلك المراتب المتأخرة عن المنبع، وبذلك لم نعد نبحث عن سبب الفقر الوجودي في أمر غير الوجود نفسه، فهو حقيقة واحدة بسيطة ومع ذلك تقبل وقوع الكثرة فيها على نحو لا يخرجها عن وحدتها ولكن كيف يستطيع الشيء الواحد أن يتحمل الوحدة في عين الكثرة دون تناقض؟

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣ ـ ١٤

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٣) الطباطبائي، أصول فلسفة (فارسي)، ج ٥، ص ١٢٣.

لنوضح المسألة جيداً للقارىء فنقول: لو تساءلنا عن الجهة التي تشترك الموجودات بأسرها فيها دون شذوذ مع اختلافها بعضها عن بعض لما وجدنا غير **الوجود**، ليكون وعاء لها على كثرتها المهولة، فلقد استطاع أن يمسك الأشياء كلها بقبضة من حديد، والآن إذا تساءلنا عن الجهة التي تختلف الأشياء بعضها عن بعض ويكون لما وجدنا مرة أخرى غير **الوجود** نفسه، الذي تمكن بنجاح منقطع النظير أن يتحمل عبء إشراك الأشياء في حقيقته، في عين تحمل عبء تمييزها بعضها عن بعض فيه، ألسنا نقول، إن وجود الخيط غير وجود الحبل، وإن وجود البحر غير وجود النهر، وإن وجود الإنسان غير وجود الحيوان؟ ليسمح لنا القارىء أن نطلب منه رسم خطين مستقيمين قصيرين على أن يكون أحدهما أطول من الآخر، والآن لو سألناه عن جهة الاشتراك بين الخطين ما هو لأجابنا أنهما اشتركا في الخطية، وإذا طلبنا منه البحث عن جهة اختلافهما لأجاب بالخطية نفسها فقد تميزت في إحدى صورها بالقصر عن الأخرى، وهكذا يكون قد توصل إلى كيفية وقوع الامتياز والاشتراك في شيء واحد.

إن نظرة أصالة الوجود وتشككه تريدنا أن نتصور الكون كلّه بظاهره المادي المتحرك وباطنه المجرد الثابت شيئاً واحداً وهو الوجود. وهو ذو مراتب ودرجات عدة. لنستمع إلى صدر المتألهين يوضح ذلك فيقول «**إن ممكنية الممكن إنما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة غير المتناهية، والقهر الأتم، والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية، ولا حيثية إمكانية، يحصل للوجود خصائص عقلية وتعيّنات ذهنية هي المسمات بالماهيات**»[1].

استخدم مدرّس فلسفة صدر المتألهين في الوسط الحوزوي، أعني الفيلسوف المعاصر **الطباطبائي**، مثال النور لتوضيح التشكك الواقع في عمق الكيان الوجودي دون أن تنثلم وحدته، فيمكننا إذن أن نحذو حذوه ونضرب على ذلك مثال النور ونقول، لو تأملنا النور وركزنا انتباهنا عليه، لوجدناه عين الإضاءة والنورانية والسطوع، فهو مساوق لكل هذه الصفات، ولسنا بحاجة إلى دليل يثبت لنا ذلك، فالذهن بمجرد أن يتصور النور يجد الصفات المذكورة فيه دون جهد، أما الظلمة فهي لا تنبع من النور بل لا تنبع من أي شيء آخر، وإنما هي نتيجة ضعف النور، كما أن

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٢٢.

الظلال دليل على قلة سطوع الشعاع، والآن لو تأملنا النور المشوب بالكدارة، لما وجدناه مختلفاً عن النور الساطع في أصل النورية، وإنما الاختلاف واقع في الشدة والضعف فحسب، هذه هي قصة الوجود ذي مراتب ودرجات أرفعها على الإطلاق الوجود الواجبي الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة، وأنزلها الوجود السيال والمساوق للحدوث والحركة.

المسألة الرابعة ـ حقيقة رابطة العلية

هذه هي القاعدة الأخيرة التي يستند إليها برهان الإمكان الوجودي، فلقد كان التصور السائد عن علاقة العلة بمعلولها على نحو يكون المعلول طارئاً على العلة، لا مفتقراً إليها في أصل وجوده، نظير علاقة النجار بالخشب، فالنجار له وجود مستقل عن الخشب، كما أن للخشب وجوده الخاص به، ثم عرض على الخشب علاقة طارئة أصبح وفقها معلولاً في إحدى صوره للنجار، وطبيعي أن هذا التصور يجعل الأشياء كلها غير مفتقرة إلى العلة حقيقة الافتقار، إنه تصور يجعل الأشياء غنية عن الواجب في أصل هويتها ولكن أمراً مجهول الهوية طرأ عليها فجعلها مع أصل غناها تصبح معلولة له، الأمر الذي يأباه العقل ولا يفهمه، إذ كيف يتصور أن يكون الشيء في حاق حقيقته غير محتاج للعلة ومع ذلك يتشبّث بأذيالها فلا يوجد إلا بوجودها؟

إن التحقيق العميق في أصل العلية يكشف عن رابطة أعمق بكثير مما تصور الرأي المذكور، إنها رابطة الافتقار **والربطية المحضة Pure Connection** لا على نحو يكون للمعلول وجوداً خاصًا به مستقلاً عن العلة وبعد ذلك يعرض له الافتقار إليها، إذ لا تفسير لهذا اللون من العروض، وإنما المعلول ليس شيئاً وراء علته بل هو شأن من شؤون العلة لا غير، ولو أردنا لذلك مثلاً فإن الكيفيات النفسانية من أحسن الأمثلة، فكما أن صفة الحب تتوقف تماماً على وجود المتصف بها وتعتبر شأناً من شؤونه، كذلك سائر المعلولات بالنسبة إلى علّتها المفيضة.

لنستمع إلى صدر المتألهين يوضح ذلك قائلاً: «**إن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة إياه، حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها، فيكون هويتان مستقلتان في التعقل، إحداهما مفيضاً والآخرى مُفاضاً، فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار، سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً، فتبين أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً وسنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره، وهو الموجود وما وراءه جهاته**

وحيثياته، ولا يتوهمن من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى تكون نسبة حلول، هيهات أن الحالية والمحلية يقتضيان الاثنينية في الوجودين بين الحال والمحل وها هنا ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق»[١].

لم نعد نملك في جعبتنا مزيداً من البيان بعد كلام صدر المتألهين، لذا يحق لنا عرض برهانه الآن بعد الفراغ من بيان أسسه.

المسألة الخامسة ـ برهان الإمكان الوجودي

قال صدر المتألهين مقرراً برهانه «**إن الوجود كما مرّ حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف. . فإن الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر لذاته إلى غيره والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا وقوام لما سواه إلا به لما مرّ أن حقيقة الوجود لا نقص لها وإنما يلحقها النقص لأجل المعلولية، ذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده لا يتصور أن يكون له نحو من القصور لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة، وقد مرّ أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً وكان ذاته مفتقراً إلى جاعل. فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية، وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية. وعلى أي القسمين، يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه، وهذا هو ما أردناه»**[٢].

هذا هو البرهان الذي يجعل من النظر في الوجود والتحقق أول ما تناله، هو وجود الواجب جل شأنه دون تجشم سبل البراهين والسعي لإبطال التسلسل، فإن التأمل السليم في الوجود يغني عن كل ذلك ويكشف عن وجود الواجب مباشرة وبلا لف أو دوران.

وكان صدر المتألهين قد أسمى برهانه هذا ببرهان الربانيين فقد قال «**الربانيون ينظرون إلى الوجود، ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة**

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٠٠.

(٢) المصدر السابق، ج ٦، ص ١٥.

عن أصل حقيقته»[١].

فبموجب أصالة الوجود، وبمجرد أن يطّلع الذهن ويدرك معنى الوجود، يدرك وجود الواجب بالملازمة، وبما أن أول ما يدركه الإنسان هو وجود ذاته بالعلم الحضوري البسيط الذي يتبدل إلى الحصولي فيما بعد، يكون قد أدرك معنى الوجود، ومعها علم بالوجود الواجبي، ولا ينقصه إلا الالتفات فحسب والتصور السليم للمسألة، فوجود واجب الوجود لم تعد مسألة لا بدّ لها من برهان، وإنما تصور الوجود نفسه يحمل معه الطريق للعلم بوجوده، قال **أستاذ درس** صدر المتألهين ومطوره في بعض جوانبه، الفيلسوف **الطباطبائي «يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة»**[٢].

المسألة السادسة ـ الحاجة إلى العلة

ذكرنا مدى الشدة التي عانت منها الفلسفات، من جرّاء هذه المشكلة، ففي الوقت الذي يرفض العقل تصاعد العلل إلى ما لا نهاية، يحتار في أمر الإله وتمرّده على قانون العلية، وكيف يمكن تصور موجود لا علة ولا سبب له؟ يقول هيغل ذلك الفيلسوف الألماني الشهير **«يجب أن لا نبحث عن العلة الفاعلة عندما نريد حلّ لغز عالم الخلق، وذلك لأن الذهن من جهة لا يرضى بالتسلسل، فليجئنا للقبول بالعلة الأولى، ومن جهة أخرى فإنا لو لاحظنا العلة الأولى فإن اللغز لم ينحل بعد، ولم يقتنع الطبع بذلك إذ المشكلة باقية والتساؤل باقٍ على حاله فلماذا كانت العلة الأولى علة أولى؟»**[٣].

حقًّا لم يدرك ذهن هيغل، وسائر فلاسفة الغرب، الفرق بين العلة الأولى وباقي العلل، إذ الذهن عندهم يقر بها فراراً من الوقوع في خندق التسلسل، أما الجهة التي منها عثرت العلة الأولى طريقها للفرار من السببية فأمر غير مفهوم عند القوم.

لنستمع إلى «سبنسر» الإنكليزي، يقرّ بحيرته تجاه المشكلة فيقول **«إن المشكلة تكمن في أن عقل الإنسان من طرف يتطلب العلة لكل أمر، ومن طرف آخر لا يمكنه**

---

(١) المصدر السابق، ج ٦، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٦، ص ١٥، تكملة الهامش رقم ١، ص ١١٥.

(٣) المطهري، مرتضى، الدوافع نحو المادية، ص ٤٧، ترجمه إلى العربية: محمد علي التسخيري

أن يقبل الدور والتسلسل، كما أنه لا يوجد العلة التي لا علة لها، ولا يفهمها أيضاً، كما يقول القسيس للطفل إن الله خلق العالم، فيعود الطفل ليسأله ومن خلق الله؟»[١]

وليس هناك من داع لعرض المزيد من الأقوال المثبتة للحيرة والدهشة أمام هذه المشكلة، إذ ليس من شك في أن القارىء قد أحاط خبراً عن عجز الفلسفات الغربية عن إيجاد الحلول الصحيحة والمؤيدة بالبراهين للمشاكل الميتافيزيقية التي يسأل عنها الإنسان، وتأتي الضرورة هنا لفهم هذه الحلول وإقامة صرح جديد للثقافة الميتافيزيقية وفقها، وتقديمها في ثوب من الوضوح والدقة للعالم كله، إذ لا حل للمشاكل الآنفة الذكر إلا في **الفلسفة الإسلامية**، المدعى الذي ظل **غرضاً** لضوء الأبحاث الماضية.

إن ما مر من الأبحاث المتعلقة بأصالة الوجود، تكفي لأن يحل القارىء هذه المشكلة ببساطة، ومع ذلك فنحن ملتزمون لنهج البيان والشرح والحديث، فلنوضح أولاً ما عنيناه، ألم نقل بموجب نظرية أصالة الوجود، إن الوجود بذاته وبالنظر إلى صميمه، وبغمض العين عن سائر مصاديقه التي تعاصرنا، يساوق الغنى والتعالي والأولية؟ وهذا يعني أن استغناء العلة عن قانون الحاجة راجع إلى الوجود نفسه الذي هو عينها، إذ من الخطأ أن نتصور للوجود علة وما وراء، إذ ما هو ذلك الأمر الذي يمكن أن يكون علة للوجود؟ أما أن نقول بالعدم وهو باطل إذ العدم تساوق اللاشيئية، إذن ليس بين أيدينا ما يصلح لأن يكون علة الوجود إلا الوجود نفسه، والشيء لا يكون علة نفسه ولا يؤمن جوعه الوجودي من باطن ذاته، فإذن ليس للوجود بداية ولا نهاية.

على أية حال ففي جعبتنا مزيد من الشرح والتوضيح نستهله ببيان النظريات التي تصدّت لحل المشكلة أشهرها على الإطلاق ثلاث نظريات وكلها من نتاج المحيط الإسلامي.

نظرية الحدوث

وهي التي تبناها **علم الكلام** في الإسلام، وبموجبه علة الحاجة ترجع للحدوث، فالأشياء بما أنها حادثة وليست أزلية، فقد احتاجت لكي توجد لعلة تسبقها في الوجود، فلولا الحدوث، لما احتجنا إلى العلة! وطبيعي أن هذا اللون من التحليل يعجز عن الوقوف في وجه النقد العلمي، إذ «**الصعود بعمر الشيء وتاريخه**

---

(١) المصدر السابق.

إلى أبعد الآماد لا يبرر وجوده ولا يجعله مستغنياً عن العلّة»[١]. فلعل العلوم التجريبية تصل إلى حدّ القطع في أن المادة لا أول لها ولا بداية لوجودها، فهل ذلك يعني أنها استغنت عن العلة الأولى لأنها استغنت عن الحدوث؟ ولا ملازمة بينهما مطلقاً ولعل من أسباب ضعف الإيمان بوجود خالق للكون هو إشارة الأبحاث العلمية إلى هذا المطلب، فإن تحقيقات **الفيزياء الكونية**، تتأرجح بين القول بقدم الكون وإن لا بداية له، على نحو لا يؤدي ذلك إلى إنكار **الانفجار العظيم** الذي تولد منه. فقد أشار «**ستيفن هوكنغ**» إلى فرضية بقاء أصل الكون والنقطة التي تفاقمت بالانفجار العظيم، وأنه لا منشأ لها بمعنى أنها لم توجد من العدم. ولعل سلسلة من توالد الأكوان وانسحاقها بعد ذلك قد سبقت نشأة هذا الكون الذي نعيشه نحن، وهو المبرر لبقاء أصل مادته؛ هذا وأن اكتشاف **الثقوب السوداء** قد بات يقرب الاحتمالات تلك كثيراً، ويعقب **هوكنغ** بعد بيانه للفرضية التي يجعل من اكتشاف الثقوب السوداء أساسها التحتي، بقوله: «**إذا كان للكون بداية فإن التصور المنطقي يفترض وجود الخالق القادر، أما إذا كان الكون في الواقع يحتوي نفسه بنفسه من أي حدود وأطراف، فلن يكون له بداية ولا نهاية، سوف يكون موجوداً فحسب فماذا يكون عند ذلك دور الخالق**»[٢].

لا مناص إذن من طرح نظرية الحدوث، لا هروباً من فرضيات الفيزياء الكونية، وإنما للبراهين التي لا تقف بصفها فعلاً، ولنا مناقشة مع فرضيات هونكنغ لاحقاً إن شاء الله.

نظرية الإمكان الماهوي

قال بهذه النظرية عدد من فلاسفة الإسلام، منهم الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، الذي قرّر أن الحاجة إلى العلة راجعة إلى «**الإمكان الماهوي**»، فالأشياء لأنها ممكنة الذوات تترجّح بين الوجود والعدم، فطبيعي أن تمدّ يد الحاجة إلى العلّة، فإذن أصابع الاتهام تتوجه إلى إمكانها الذاتي، أما العلة الأولى فلكونها قد طوت هذه الإمكانية لتمتعها بحصانة الوجود، إذن لم تعد بحاجة إلى علة من ورائها.

إن نظرية الإمكان الماهوي بحثت عن سرّ الحاجة إلى العلة خارج الشيء نفسه، وبالتحديد في مرحلة ما قبل وجودها، فلما اعتبرت وجودها دليلاً على

---

(١) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص ٢٧٤.

(٢) هوكنغ، ستيفن، موجز في تاريخ الزمان، ص ١٦٦.

إمكانها وعدّ تمانعها من نيل حصتها من الوجود، شخصت الإمكان الذي هو مرحلة ما قبل وجود الشيء، مع أن حاجة الشيء إلى علتها يجب أن ترجع إلى عمق هوية ذلك الشيء لا إلى مرحلة سابقة لوجوده[1].

على أية حال، ليس للقارىء أن يجهد ذهنه كثيراً لفهم النقد الموجه إلى نظرية الإمكان الماهوي، نعم عليه فهم مسلك صدر المتألهين لحل الشبهة، عندئذٍ سيدرك قصور نظرية الإمكان الماهوي عن الإجابة القاطعة على الشبهة، فلقد كان صدر المتألهين يعتقد أن السر كامن في عمق هوية الأشياء لا إلى مرحلة قبل وجودها، وذلك العمق ليس إلا الوجود نفسه، بمعنى أنه يجب التدقيق في وجود الشيء كيف هو حتى يتعلق بالعلة، أي التركيز والتأمل يجب أن ينال **الإمكان الوجودي** لا ممكنية الأشياء، ومن هنا فقط ظفر بالسرّ الذي لم يكلفه إلا التأمل الفلسفي العميق لظاهرة الوجود نفسه.

نظرية الإمكان الوجودي

لقد توضح بموجب نظرية أصالة الوجود ووقوع التشكك فيه، أن الوجود هو الذي يقبل في صميمه النقص والفقر كما أنه يقبل الغنى والاستقلال، فالوجود له مراتب كثيرة منها، المساوقة للغنى، ومنها المساوقة للفقر لتنزلها وبعدها عن المنبع، فإذن سرّ استغناء العلة الأولى عن السببية راجع إلى عمق كيانها، إذ الوجود فيها ذاتي لها، فهي الذات الكاملة والمنبع للوجود، ذلك لأنا قد شخصنا سرّ الاحتياج فتوصلنا إلى أنه الوجود لا غير، إذ سائر الأشياء ارتبطت بالعلة لفقرها الوجودي، وبما أننا قد سبق وذكرنا أقوال صدر المتألهين بهذا الصدد، فلا نعيدها والخلاصة: «**إن السر في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها إلى سبب ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهياتها، بل السر كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها، فإن حقيقتها الخارجية عين التعلق والارتباط، والتعلق والارتباط لا يمكن أن يستغني عن شيء يتعلق به ويرتبط**»[2].

---

(١) ورد تنبيه من فضيلة الشيخ في هذا الموضع، قال: «لا يخفى أن هذا السبق ليس بحسب الزمان بل بحسب المرتبة التي يفرضها العقل للماهيات بصرف النظر عن اتصافها بالوجود أم العدم وبالنظر إلى ما للعقل من قوة على هذه التصرفات. لا ينبغي التقليل من قدر هذا البرهان» المصباح.

(٢) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص ٢٧٧.

الفصل الرابع

علاقة اللّه بالعالم

ـ أ ـ

مبدأ وحدة الوجود وكثرته

لقد بات واضحاً لدى ذهن القارىء كيف أن أصالة الوجود قد قادته عبر أسهل سبيل للتعرف على الوجود الواجبي، وعلى نحو أصبحت من الأمور الواضحة والتي لا تتطلب البرهنة، فإن تصوراً تامًا للمسألة يكفي مؤونة الطلب.

ويستطيع القارىء، أن يمتطي على صهوة الأصول الثلاثة، جنباً إلى جنب البرهان الوجودي، ليصل إلى حيث تتوضح له معالم ما نحن بصدده الآن وبأوضح ما يكون، ومع ذلك فهو ليس بعذر يقبل للامتناع عن التطرق إلى المسألة، الأمر الذي سنفعله الآن، ولكن وقبل ذلك لابدّ من سلوك النهج الذي نتتبعه في هذه الدراسة، ببيان الآراء الفلسفية في هذه المسألة، ولنمهد لها فنقول: لقد رسمت الفلسفات الإنسانية علاقة العالم بالله على أنحاء عدة، إلا أنه يمكن صياغتها في **ثلاثة** مبادىء، فالمبدأ الأول نسميه بمبدأ «**اثنينية الوجود أو كثرته**» وفيه تقبع سائر النظريات التي تفصل بين الله وبين العالم بشتى الصيغ ومختلف العبارات ـ والمبدأ الثاني الذي يقول «**بوحدة الوجود**» وفيه ترتمي الآراء التي تقول بلون من الوحدة بين الخالق والخلق، والمبدأ الأخير نسميه «**بمبدأ الوحدة في عين الكثرة**» تمثله وجهة نظر معينة تقول بالوحدة التامة مع القول بالكثرة الحقيقية والواقعية لا التوهمية والاعتبارية.

أولاً ـ مبدأ كثرة الوجود واثنينيته

الغرض الذي يسعى إليه هذا المبدأ هو، تنزيه الخالق عن الخلق والحفاظ على شموخ مقامه، ورفعة ذاته، وقد قامت عدة نظريات بصياغة هذا الفصل على النحو التالي:

أ ـ **الفصل في الوجود** ـ ففرقة ترى التمايز والاختلاف ليس فقط في الأشياء وإنما في عمق **كيانها الوجودي**، بمعنى أن وجودي غير وجود القارىء ووجوده غير

وجود الحيوان، ووجود الحيوان مختلف بالتمام عن وجود النبات ووجود الله مختلف عن وجود الأشياء كلها وهكذا، فإذن يريد هذا الرأي أن يفصل أية علاقة تشابه بين الله وبين العالم وإن اضطر للقول بالتمايز في عمق الوجود.

وطبيعي فإن هذا الرأي يخالف البراهين المثبتة لوحدة الوجود على النحو المار في الأقسام الماضية، ولكي يشاركنا القارىء في رأينا هذا المخالف لهكذا نوع من التمايز في هوية الوجود، نقدم له توضيحاً لطيفاً فنقول: «نفهم جميعاً من الوجود، التحقق والظهور والشيئية ولا نفهم منه غير ذلك ألبتة. فالوجود مساوق لتلك الآثار، والآن لو اختلفت الوجودات بعضها عن بعض، فيكون لأحدها حيثية التحقق، فماذا سيكون للآخر وعلى أية نحو يكون وجوده، وكيف ستكون سائر الوجودات الأخرى؟ فإن كانت ذات حيثية التحقق ثبتت وحدة الوجود على هذا النحو، وإلا فعلى أولئك المنكرين للوجود الواحد ذات حقيقة واحدة، أن يثبتوا اللون الآخر من الوجود الذي يقولون به.

إن الظاهر للعيان والوجدان هو عدم التمايز بين الأشياء في **أصل الوجود**، وثبوت حقيقته الواحدة وهي المساوقة للتحقق والواقعية والظهور والشيئية إذن، فإن سلوك هذا السبيل لفصل العالم عن أن يتشابه بالله هو مما لا سبيل إليه، مع العلم بأن ذلك لا يستدعي بوجه وقوع **التشابه**. فإن للوجود حقيقة واحدة ولكن له مصاديق عدة، الأمر الذي لم تتبين معالمه لبعض المنتسبين لعلم الكلام الإسلامي، إذ أشهر القائلين بالتمايز هذا ينتمون إليه، أضف إلى كل ذلك، أن القول بانتفاء العلاقة بين الله وبين العالم حتى على مستوى الوجود، مؤداه انقطاع الصلة بالتمام بينهما حتى صلة العلية، إذ بأي لون ستغدو الأشياء آثار الخالق ودلائل عليه وحالها هذا، وكيف تكون قد صدرت عنه ولا تربطهما رباط السنخية؟، إذن لا محيص عن تركها وتخطئتها.

ب ـ الفصل في العلية ـ لقد غلب على ظن هؤلاء أن القول بعليته تعالى للأشياء هو إثبات للتشابه بينها وبينه وفقاً لقاعدة السنخية والتناسب البديهي، فقاموا بإبعاده عن مصبّ العلية وقرّروا أنه مؤثر في الكون على نحو لا يقتضي عليته، لقد اعتبر الفيلسوف الطباطبائي هذا القول من أسخف الأقوال[1]. ونحن نجد أن الحقّ معه فإن إبعاده تعالى عن مصبّ العلية واعتباره مؤثراً على نحو مجهول الكنه لا يقرّه العقل مطلقاً، ففيه هدم للأسس العقلية والقواعد المنطقية التي تتقوم حياة الإنسان العاقل وفقها.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ١٥٦.

إن جانباً آخر قد ألقى بظلاله على المسألة، ليجعلها غير مقبولة عند الكثيرين، وهي اشتباههم أن العلية تعني الولادة، ومؤداه أن العالم قد خرج عن الله خروج المولود من بطن أمه، لذا نجد من الضروري رفع الشبهة هذه ببيان كيفية إيجاد العلة لمعلولها فنقول، لقد ثبت بالبراهين المتقدمة الذكر، أن المعلول ليس إلا تعلق محض وارتباط صرف، فقد سلطت نظرية المراتب في الوجود، أضواء ساطعة على هذه المسألة، وبموجبها «**المعلولية مساوية للظهور والتشأن والتجلي**»[1].

إن رفض فكرة الولادة على مستوى العلة يرجع إلى المحاذير العديدة التي تنشأ منها، أهمها ثبوت التغيّر في صميم العلة وعد كونها علة في مرحلة ما قبل الولادة إذ لا معلول لها، وأساساً فالعلية لا يمكنها أن تكون إلا ما يعطيه لفظ الربط والتعلق والتشأن من معنى.

لعل القارىء قد انتبه من البيان المار، إلى أننا نقول بقدم العالم طبقاً لقوانين العلية، وعلى أية حال فإن قدم الفيض الإلهي يستند إلى براهين عدة من وجهة نظرنا لا سبيل إلى تطرق الخلل إليها، ولم تكن المشكلة في القول بقدم الفيض، وإنما كانت في تصور البعض أن مؤداه تعطل الإرادة الواجبية والاختيار الإلهي، المثبت للجبر في مستوى الذات الإلهية، وفي تصور البعض الآخر أنه إثبات للحلول من جهة خاصة، فأما التصور الأول فسنأتي على ردّه لاحقاً وقد فعلنا في تعليقاتنا على رسالة الطلب والإرادة بتفصيل واف. وأما التصور الآخر، والذي يرى أنه بموجب القول بقدم الفيض وأنه «**ليس سيلاناً منقطعاً وأن يستحمل الفصل بين مصدره وسائر أطراف الكون بما فيه عالمنا فتكون الحلولية نتيجة منطقية حتمية الاستنتاج**»[2]. فهو قد توهم أن ما تفيضه العلة المفيضة شيئاً مخالفاً لطبيعة ذاتها، أجنبيًّا عن الانتساب إليها، ليصحّ بعد ذلك اعتبار الارتباط بينهما لوناً من الحلول، وأما وفق النظرة التي تؤمن بالتناسب والنسخية بين العلة ومعلولها في أصل الوجود، طبقاً للبراهين العقلية الصريحة، فلا يطاولها حزج.

ج ـ **الفصل في الخلق لدى اثنينية أفلاطون**: في محاوراته الكبرى المسماة «**بطيماوس**»، نفى أفلاطون تعدّد العوالم وقال بأنه ثمة عالم واحد فحسب، أما عملية الخلق فإن أفلاطون يرى أن أصل المادة التي صنع منها الخالق سائر الأشياء هي عبارة

---

(١) الطباطبائي، تعليقة المطهري، أصول فلسفة (فارسي) ج ٥، ص ١٢٣.
(٢) خالد، غسان، أفلوطين رائد الوجدانية، ص ٨١.

عن وعاء أزلي الوجود **غير مخلوق**، وهذا الوعاء يحضن الصيرورة دون أن يكون مرئيًا أو متشكّلاً، وهو على الإدراك أشد عصيًا، وفيه تنام جميع صور الأشياء إلى أن يقوم الخالق بإيقاظها من سباتها[١].

فإذا لم يكن الله هو خالق المادة الأولى، فمن خلقها وكيف وجدت؟ حقيقة إن فصل العلاقة بينها وبين الخالق يؤدي إلى انبثاق مشاكل لا حل لها، وليس من داعٍ لتفصيل هذه المشاكل العقلية، فإن القارىء يستطيع استنتاجها بسهولة ويسر.

د ـ الاثنينية الأرسطائية: ـ أما أرسطو فقد أثبت لله خلقه للمادة الأولى، ولكنه قام بقطع سائر **الروابط** التي تربطه بعالمه، عدا رابطة الحركة فهو المحرك الأول لسائر حركات العالم، صوّر أرسطو خالق العالم على أتم كمال وجمال وبهاء وسناء بحيث لا يشذ عنه شيء من الكمالات التي تفترضها ذاته المتعالية، وعطف على ذلك ببيان خلاصته أن الله إذا كان هذا شأنه وله علم تام بذاته فهو مبتهج بذاته وكمالات ذاته أتم بهجة، عاكف على النظر في أعماق ذاته، غير ملتفت إلى غيره إطلاقاً، إذ ما الذي يجذبه في الخلق التعس الخالي من الكمالات، حتى يشغله عن النظر إلى نفسه والتأمل فيها، إذن لا **علم** لله بخلقه ولا شأن له به[٢].

حقًّا إن إله أرسطو «**نرجسي الطباع**» فهو واقف أزلاً وأبداً أمام مرآة ذاته، لا يملّ النظر إليها، ومع ذلك فقد أشبهه بقائد جيش جرار، اجتمع على طاعته سائر الجنود، وعندما سل تلامذته عليه سيوف النقد، لم يجد أرسطو شيئاً يجعلهم به يعيدونها إلى أغمادها.

الخلاصة: ـ إذا قمنا بتلخيص مفيد لما مرّ عن مبدأ الكثرة والاثنينية، فإنا سنقول إن هذا المبدأ بالنتيجة قد رجع إلى **الوحدة**، ذلك لأن الكثرة والاثنينية لم تستقم وفق تفسير أفلاطون الإلهي وتلميذه المعلم الأول، كما أن فرضها بلا **مبدأ العلية** وبلا اعتراف باتحادها في **أصل حقيقة الوجود** ليس بممكن إطلاقاً، فلا بد من فرضها وفقاً لقاعدة وحدة حقيقة الوجود ووقوع التشكك فيه على نحو كل مرتبة تكون علة لما تحتها، عندئذٍ تضمحل الكثرة وتعود إلى الوحدة دون أن تنثلم الكثرة، وبعبارة أخرى إن الكثرة **استقامت** فقط وقت بزوغ نور الوحدة في حقيقة الوجود في أعماقها ولا وسيلة أخرى لإثباتها مطلقاً.

---

(١) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، ص ٨٥.

(٢) غلاب، مصطفى، مشكلة الألوهية، ص ١١٧.

ثانياً ـ مبدأ وحدة الوجود

يسعى هذا المبدأ لعدم الفصل بين الخالق وبين خلقه، وقد تدخلت فيه نزعات كثيرة، منها التي لم تشأ للخالق أن يهجر خلقه بعد أن أوجده، ومنها التي لا تتصور أن يكون هذا الخلق على تعاسته وتفشي الشرور فيه من مبدعات الصانع القدير، ومنها التي لا تريده أن يكون بعيداً عن إدراك الإنسان له ومخاطبته وعبادته، وهذه أهم الآراء التي تمثله:

أ ـ **الله هو العالم** ـ ينتسب إلى هذا الرأي نخبة من الفلاسفة، منهم الإغريق ومنهم الأوروبيون، وبعض المحققين اعتبر مجموعة من الإسلاميين فيهم أيضاً، أما من الإغريق، فقبل ولادة الفكر الفلسفي الميتافيزيقي كانت العقيدة السائدة هي ملازمة المادة والحركة للإله، وأشهر مدارس هذه النظرية هي المدرسة **الأيونية** التي ينتمي إليها **طاليس المالطي**، فقد اعتبر **طاليس** أصل الحياة هو «**الماء**» ومنه انبثقت سائر الخلائق.

يذكر المحققون كذلك المدرسة **الأليائية** التي اعتنقت فكرة الإله السماوي للطبيعة، ومن أشهر فلاسفتهم **أكسنوفان**، الذي سعى لقمع أفكار مجتمعه عن الإله، والتي كانت تصوره وفقاً للأهواء، فأعلن أن الإله ليس غير هذه الطبيعة التي تحيطنا، وتتطور أفكار مساواة الإله بالطبيعة لتصل أوجها عند المدرسة **الذرية**، التي نادت بأن الوجود ليس إلا ذرات أزلية خالدة تظهر في صور شتى عديدة[(١)].

هذا وكنا قد أشرنا سابقاً، إلى المدرسة **الرواقية**، وخينها عرف القارىء أنها تنتسب إلى هذه النظرية ذلك لأنهم قالوا بأن الوجود يساوق الجسمانية وعليه فالإله لن يكون غير جسم من الأجسام[(٢)].

أما في أوروبا فيعتقد بعض المحققين أن **سبينوزا** هو أشهر القائلين بأن الإله والطبيعة وجهان لعملة واحدة وأن الله عقل ومادة في نفس الوقت[(٣)]. ولنعتبر **ديدرو** كذلك منتمياً إلى الاتجاه نفسه، مع فارق أن سبينوزا كان يرى أنه لا وجود إلا لله على نحو تغدو الطبيعة جزءاً منه، بينما يرى ديدرو أن العالم هو الموجود وليس الله إلا

---

(١) حرب، حسين، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ص ٣٣ وما بعد.
(٢) العبيدي، مجيد، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص ٣١.
(٣) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٣٩.

هذه الكائنات بمجموعها[1].

ب ـ الله في العالم ـ يرى الباحثون عن مبدأ وحدة الوجود الذي يُصوّر الله غير العالم ثم يحلّ فيه أو يظهر في صور الكائنات مع الاحتفاظ بوجوده المجرد أو تنزله عنه، يكثر المنتسبون إليه من الإسلاميين سواء في جانبه الصوفي، العرفاني، أو الفلسفي، فهم يعتبرون **ابن عربي**، **والحلاج**، **وابن الفارض**، **وابن سبعين**، **والعفيف التلمساني**، **وبايزيد البسطامي**، من المتصوفة الذين انتهوا إلى النتيجة نفسها سواء على طريقة سبينوزا، أو ديدرو، ومن الفلاسفة، يعتبر البعض **شيخ الإشراقيين شهاب الدين السهروردي مؤسس فلسفة الإشراق وصدر المتألهين الشيرازي** من أصحاب الاتجاه نفسه.

وليست دراستنا هذه موضوعة للبحث والتنقيب في مدى انتساب هؤلاء المذكورين فعلاً إلى المبدأ المذكور، ولسنا نجد لزاماً علينا قبول ما انتهت إليه تحقيقات مصنفي المذكورين إلى هذا المبدأ، نعم بما أن بحثنا يتناول آراء صدر المتألهين كثيراً، بل يمكن القول بأنه معدّ لغرض إبرازها، فسوف نثبت في حينه أية لون من ألوان وحدة الوجود يقول بها هذا الفيلسوف، وعندئذٍ سيستبين للقارىء بجلاء كامل، أن مذهبه مطابق للأصول المنطقية والقواعد العقلية والأسس الشرعية، أما ما يتعلق بهذا اللون من الاتجاه، فإن ما تقدم من أبحاث عن أصالة الوجود وما يتعلق بها من مواضيع، تكفي لبيان الوهن فيه وبالتالي بطلانه.

ج ـ الله والعالم

١ ـ الوحدة السنخية

لقد نبهنا القارىء، كيف أن فصل الألوهية عن العالم **ليس بممكن** في جانب الوجود، وأن ما مرّ من البيان عن أصالة الوجود ووحدته ومراتبه، كل ذلك يقف في صف هذا الموقف، وإننا ننبّه مجدّداً فنقول، إن الوحدة السنخية معناها أن أعلى مرتبة من الوجود غير مختلفة عن أنزل مرتبة منه، في أصل السنخية، أي في أصل حقيقة الوجود، إذ ليس الوجود ذو حقائق متباينة عديدة، وإنما حقيقته واحدة لا تعدد فيها، وهي الطاردة للعدم والمحققة للشيئية، والتمايز يكمن في شدة الوجود وضعفه «**وهذا الرأي لا ينافي أمراً من الأمور العقلية، ولا المباني الشرعية بل ذهب أكثر المحققين إلى أن صدور المعلول عن العلة إنما يصحّ على هذا المعنى، لأن**

---

(١) الراشد، محمد، وحدة الوجود في الفكر العربي، ص ٣٢.

الموجودات لو كانت حقائق متباينة كما أسند إلى طائفة يستلزم مفاسد كثيرة منها عدم كون ما سوى الله تعالى آياته وعلاماته لأن السنخية بين العلة والمعلول حكم عقلي لا يشوبه ريب، وذلك لأن الشيء لا يصدر عنه ما يضاده ولا يثمر ما يباينه وإلا يلزم أن لا يكون وجود العلة حدًّا تامًّا لوجود معلولها ولا وجود المعلول حدًّا ناقصاً لوجود علته، كما يلزم أن لا يكون حينئذٍ العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول والكل كما ترى»[1].

٢ ـ الوحدة الشخصية

حقًّا إن اكتشاف أصالة الوجود قد صبغ صفحة العالم بلون جديد تماماً، فلدينا الآن طبقاً لمفادها، وجود واحد بالشخص، ذو ظهورات عديدة وكثيرة، ومع ذلك فالوحدة الشخصية لا تنثلم، إذ سائر الظهورات ليست إلا لوجود واحد بالتشخيص، أما براهينه فهي عين البراهين المثبتة لأصالة الوجود ووحدته، فلقد تبين بما لا مزيد عليه، أن الوجود ذو حقيقة واحدة، ويجب التركيز الشديد على هذا المطلب البرهاني، وأنه ذو حقيقة عينية، وعليه فالأشياء كلها مصاديقه، فإذن يصبح الوجود المستقل شخصاً واحداً بالفرد، وله كثرة تقتضيه وحدته تلك.

لدينا ما يمكن اعتباره تقريباً للفكرة إلى الذهن، فليتأمل القارىء العدد واحد، فإنه مهما تعمّق في تأمله لن يكتشف غير الواحدية متحققة فيه على نحو لا مجال لطروء الكثرة على الإطلاق، وعليه بعد ذلك بتأمل أي رقم يشاء غير الواحد، وليتعمق في تأمله، فإنه بالنتيجة سيلمس الواحد وقد تكرر وظهر في عدد هائل من الأرقام، إذ ليست الأرقام شيئاً غير الواحد المتكرر، إن مسألة وحدة الوجود الشخصية هي كهذه تماماً، فكما أن سائر الأعداد **ليست وهماً**، كذلك الأشياء الكونية **ليست ظلالاً لا حقيقة لها**، وإنما هي وقائع عينية حقيقية، إلا أنه تعدد لمظهر للوجود إذ حقيقته ليست غيره كما أن سائر الأعداد ليست إلا تكراراً للواحد في صور عديدة شتى.

ثالثاً ـ مبدأ الوحدة في عين الكثرة

هذا هو الرأي الذي يثبته الحكماء وفلاسفة الإسلام لا سيما **صدر المتألهين**، وهو يرتكز أن الوجود حقيقة عينية، جنباً إلى جنب الأصول الأخرى التي مرّ ذكرها مراراً، إنه المبدأ الذي يمكننا تسميته بوحدة الوجود، ولكن من النوع الذي لا يلغي

---

(١) آملي، حسن زادة، رسالة في لقاء الله، ص ١٨.

الكثرة ولا يقول بأي لون من الحلول أو الاتحاد، إن معظم الذين بحثوا في وحدة الوجود، لا سيما عند الفلاسفة المسلمين، وعند صدر المتألهين، لم يحققوا في أسسه الفلسفية جيّداً، بل لم يستوعبوها كما يجب، لذا وقعوا فريسة توهم سريان الحلول والاتحاد في مذهبه، ونحن نتوخى أن يتجنب القارىء الكريم الوقوع فيما وقعوا فيه، وأن يدرك جيداً أن الرأي الذي يلغي الممكنات ويجعلها وهميات وظلال للمبدأ الأول تبارك وتعالى ويجعل ذاته المقدسة مساوية لذوات الممكنات، هو من البطلان بمكان ولا محل له في فلسفة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، لنستمع إليه يقول «**إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين، حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد في حقيقة الوجود والموجود، أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار، حتى أن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية وأشخاص الشريعة الملكوتية، كالعقل الأول والملائكة وذوات الأنبياء والأولياء والأجرام العظيمة المتعددة والمختلفة بحركاتها، وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم. فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟!**»[1].

لقد كان هذا الحديث يقر بالكثرة، لنستمع إليه مرة أخرى في تقريره للوحدة «**الموجود والوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية، لا شريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار، وكل ما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب، فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته**»[2].

إذن لا إلغاء للخلق، حتى تزول الممكنات وتتحول إلى ظلال ووهم محض، ولا إلغاء للحق باعتبار الممكنات شريكة له في أصل الوجود، وإنما إثبات لكلا الأمرين على نحو، يكون الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها، وهي ذات **ظهورات** كثيرة، فالممكنات إذن ليست **أعيان** بمقابل عينيته الوجوبية، وإنما هي مظاهر **عينيته** تعالى، فهي ليست هو، وإنما ظهوره، وعلى أية حال فإن مراجعة الأصول المتقدمة الذكر من شأنه ترسيخ القدم في صراط القاعدة.

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٢٨٣.
(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٩٢.

وليكن ختام الحديث هذا مسكاً بذكر كلام الفيلسوف المعاصر الطباطبائي، أستاذ فلسفة صدر المتألهين، يقول: «**يضحى عالم الوجود، وفق التصور الجديد، نظير محيط من النور اللامتناهي، وقد حلّ مشعل هذا النور في قلب المحيط، بفعل قوته اللامتناهية غير المتحيزة بمكان وغير المحددة بزمان، ويضيء هذا المشعل بلمعاته وأشعته باستمرار، وتبدو لمعات هذا المشعل بدرجات مختلفة وأحكام وآثار متفاوتة على أساس القرب والبعد منه**»[1].

ـ ب ـ
علاقة الله بالعالم
التوحيد وقدم الكون

١ ـ فرض الإشكال

نرغب ها هنا في مناقشة افتراض قدم الكون من جهة تأثر التوحيد به، فقد مرّ على القارىء كلام هوكنغ الذي يتساءل عما بقي للخالق أن يفعله في حالة ثبوت قدم الكون وأنه غير مخلوق كما تفترضه الأديان ويعتقد به الموحدون، والتساؤل هذا يجر الخالق إلى مهوى العدم والزوال تدريجيًا ذلك لأنه ثبت عدم إيجاده للكون من العدم فيكون الخالق قد فقد أهم أدواره على الإطلاق حينئذٍ يصبح وجوده أو عدمه بالنسبةِ إلى الكون سيان، أضف إلى هذا أن لوناً من المحدودية في القدرة تكون قد تخيمت ظلالها عليه وهكذا يصبح التوحيد في مأزق فعلاً كما يخيل إلى أصحاب هذا الإشكال.

فهل فعلاً حال التوحيد سيكون هذا فيما إذا قلنا بقدم الكون بل بقدم أي شيء غير الله تعالى؟ لقد مرت على القارىء أبحاث دلته على أن جمعاً من اللاهوتيين والموحدين كانوا يرون ما يقرب إلى منطق الإشكال، منهم أفلاطون الإلهي فقد قال بقدم المادة الأساسية للخلق وأن الخالق لم يوجدها وإنما قام بتنظيم حالها، ولم يجد أفلاطون من عقيدته تلك بقدم المادة حائلاً للاعتقاد بالتوحيد، إلا أن الدور الذي كان يعتقده أفلاطون للخالق وهو تنظيم حركة المادة اعتبرته أبحاث الفيزياء الأخيرة من

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، إطلالة على حياة صدر المتألهين، مجلة الفجر، عدد ٢ سنة ١، ص ١٨٤، إعداد هادي خسرو شاهي.

ذاتيات المادة أي أنها تحمل في عمقها نظامها، فهي في حركة مستمرة وفقاً لما هو مبرمج في أعماقها وبات هذا الدور الثاني أيضاً وشيك الإفلات من الخالق، الأمر الذي من شأنه إحراج موقف التوحيد فعلاً على المستويين.

٢ ـ الموقف الكلامي والموقف الفلسفي

وقف علماء الكلام الإسلاميين في وجه الأفكار التي اعتقدت غيره تعالى قديماً من منطلق أن ذلك يؤثر فعلاً في التوحيد على الوجه الصحيح إذ صفة الخالقية سوف تتعطل فيه ومؤداه تعطيل في القدرة. كما أن مشكلة الشريك وشيكة الانبثاق عندها. وهذا الموقف الكلامي يختلف عن الموقف الفلسفي الذي تبناه فلاسفة الإسلام. ويأتي اختلاف الموقف هذا تبعاً لاختلاف المنهج المتبع لديهم، فغاية علم الكلام الدفاع عما هو من العقيدة وبغض النظر عن الوسيلة المتبعة في تعيين ما هو منها فعلاً أم لا، بخلاف الموقف الفلسفي الذي يتجشم دليل العقل فيما يعتقده من صواب أو باطل»[١]. لذا نجد أن هذا الموقف لم يمانع القول بقدم الكون انطلاقاً من القاعدة العقلية والمبرهنة عنده «**إذا ما وجدت العلة فوجود معلولها ضروري**» وقاعدة «**قدم الفيض ودوامه أزلاً سرمداً**» هذا وفي الوقت نفسه فإن هذا الموقف لم يجد من جراء هذا القبول أي حرج على التوحيد أو تطاول على القدرة الإلهية أو تعطيل للإرادة الربانية أو شراكة للأحدية الواجبية، انطلاقاً من تقسيم القدم نفسه إلى «**ما بالزمان**» و«**ما بالذات**»، وإلقاء سائر ما يمكن أن ينال حصة في القدم في جانبه «**الزماني**» فحسب دون الذاتي إذ لا مجال هنالك للاستقرار إلا للوجود الواجبي، وبذلك فليكن غيره تعالى قديماً إلا أنه لن يكون منفكًّا عن الحركة لعدم فكاكه عن الزمان للتشابك الذاتي بين الحركة والزمان وأنهما شيء واحد وفقاً لتصور صدر المتألهين عنهما، فيكون العجز والنقص ثابتاً فيه وبالتالي دخوله تحت حكومة الوجود الواجبي مما لا مناص له منه.

ومن جانب آخر فقد تبنى الموقف الفلسفي «**الحدوث الزماني**» و«**الحدوث الذاتي**» واعتبر كل ما هو معلول وإن كان قديماً وفقاً لقاعدة «**ما يجب يوجد**» فهو غير منفك عن الحدوث، الأمر الذي سنبين للقارىء كيف ذلك.

---

(١) انظر: شمس الدين، محمد جعفر، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص ١٦.

٣ ـ التشأن والظهور

لقد بينت الأبحاث السابقة، أن الظواهر الوجودية ليست إلا مظاهر للوجود الواجبي، فهي شؤون الوجود التام المقتضي لها لتمامه وكماله، إنها ارتباطات وومضات يضيئها سنى القدس الأرفع أزلاً أبداً لا يجد الجفاف طريقاً إلى نبعه ولا يهتدي ماؤه إلى الغور سبيلاً، فإذا كان شأن الأشياء هكذا لون من الفقر التام تجاه مفيضها فهل لها بعد ذلك أن تتطاول عليه فلا تكون منقهرة تحت سلطان جبروته وقيوميته لها؟ إن الأشياء إن لم تكن قد جرت من العدم واللاشيئية إلى ضياء الوجود والتحقق في وقت من الأوقات فحتماً تكون مجرورة على الدوام وبالذات وتكون بذلك دالة على دوام الضياء الأعظم وثبات نورانية شعلة الحياة الكبرى التي لا تهدأ أو تنطفىء.

لقد مرّ على القارىء نظرية الوحدة في عين الكثرة وبيانات صدر المتألهين حولها والتي بموجبها ليس في الخارج محل أصلاً لغير موجود واحد فحسب يتصف بمظاهر وظواهر وآثار وآيات شتى لا حدّ لها للامحدوديته. وهذه الآثار ليست من قبيل الوهم وإنما حقائق ثابتة تدل على مصدرها الثابت الحقيقة، إن هذه الرؤية العقلية المؤيدة بالبراهين الساطعة لا تتحمل قبول لون من الوجود لا علاقة للافتقار له بمفيضه، إلا أن قصور أوروبا عن بلوغ مستوى من الإدراك يمنحها تلك الرؤية الكونية حال دون ثبات التوحيد هنالك، على أية حال فمسلك فلاسفة الإسلام سيما صدر المتألهين في فهم العلية، أتاح لنا فهم علاقة الكون بمفيضه جل شأنه، التي هي علاقة الافتقار المحض، فعليه لا فلات للكون عن علته المفيضة أزلاً أبداً سواء أوجد من العدم أم حصل على حصة من القدم، وسواء تحرك وفقاً لتصميم مغروس في عمق مادته أم في كل حين احتاج إلى تصميمٍ جديد فالأمر سيان، حقًّا لقد غدا تساؤل هوكنغ عن دور الإله تجاه كون يتحرك أزلاً بتصميم مودوع في صميمه، غير لاقٍ محلاً يستند إليه تحت ظلال نظرية الكثرة في عين الوحدة الصدرائية.

٤ ـ القدم والحدوث والمسألة الثامنة

لقد مرّ البحث عن مسألة الحدوث من جهة كونه مسؤولاً فعلاً عن سبب الاحتياج إلى العلة الموجدة أم أن أمراً غيره هو الملاك في الاحتياج، وقد تبين عند ذاك أن الحدوث أعجز من أن يكون السر والسبب في ارتباط الشيء بعلة ما على نحو لو أتيح له الاستقرار في رحم القدم لنال فكاكاً من اللجوء إلى العلة وما طلب المعونة منها للتواجد والتحقق، وعليه فتساؤل هوكنغ عن داعي الكون للاحتياج إلى

العلة أن ثبت قدمه ليس في محله، إذ ليكن الكون أو غير الكون قديماً فذلك لا يكفي مبرراً للاستغناء عن العلة، ذلك لأنه ليس في القدم مهما ترامى في الأزل ما يوجب فكاك الشيء عن السبب الموجد له، فلو تساءلنا عن الحرارة ما سببها وقيل لنا إنه لا سبب لها لقدمها لما وجد العقل في ذلك مبرراً كافياً يفضي إليه السكون والقبول ويمنعه عن المزيد من التعقب للسبب الموجد للحرارة بل سيظل السؤال مثاراً أمام العقل وليس ذاك إلا لعدم تحمل القدم مسؤولية إقناعه.

هذا البحث قد مرّ بيانه وليس المقصود ها هنا إعادته وإنما تذكير القارىء به أولاً والتمهيد به لبيان الموقف الفلسفي تجاه ما يمكن أن ينال حظًّا من القدم فنقول: إن «الحدوث» ظاهرة عيانية نعرفها جميعاً بالبداهة وذلك لاطلاعنا المباشر على نماذجها في حياتنا فنحن ننسبها إلى كل ما هو مسبوق بالعدم الأمر الذي لا خلاف فيه، ويعتقد الكثير أن عالم الوجود قاطبة عدا الله، مسبوق بالعدم إلا أن الفيزيائيين اليوم يحاولون تعكير صفو الاعتقاد هذا بمحاولاتهم المتكررة ودراساتهم الطويلة في الكون وما يتراءى لهم من فرض قدمه على نحو لا يقبل نسبة الحدوث بمعنى مسبوقيته للعدم، الأمر الذي إن ثبت مستقبلاً وفقاً للأبحاث العلمية في الفيزياء الكونية، فإن حرجاً شديداً سيواجه الموقف القائل بأسبقية العدم لما سوى الله، ولن يجد القائلون به غير طريق تكذيب تلك الأبحاث والإصرار على الموقف الذي يظهر لديهم أنه مما يمليه الانتماء الديني، وسيلة لمواجهة الحرج ذاك أو التنازل فعلاً عنه سواء بتبرير ديني أم لا و«أحلاهما مرّ» بالتعبير الشائع في هكذا وضع.

هنا يقتحم الموقف الفلسفي الموضوع، ليقوم بشيء من التصرف في معنى «الحدوث» المطروح للتنازع، فيقسمه إلى «الحدوث الزماني» و «الحدوث الذاتي» ذلك لكي يقوم بتحديد موقع الحدوث من الزمان على وجه الدقة، فالحدوث الزماني يقصد به أن الشيء حدث في زمان ما فعلاً أي أسبقية الزمان لوجود الشيء وبتعبير آخر أن هنالك مبدأ زمانيًّا للشيء، وهذا اللون من الحدوث الواقع في زمان ما ترتمي إليه أشياء هائلة وكثيرة فعلاً، من جملتها هذا الكون بصورته الحالية إذ لم يكن قبل هذا يتجاوز حجم نقطة، ثم تعرض للتصعيد في الحرارة إلى مرحلة التفاقم والانفجار ثم ظل على حال غير هذا أحقاباً إلى أن آل أمره إلى صورة يستطيع بها استقبال الحياة.

ويقابل الحدوث القديم الزماني ومعناه أن الشيء ليست له بداية زمانية أي لم يوجد في زمان سابق عليه، وبتعبير آخر أن وجودها مقارن للزمان أي وجد وقت

وجود الزمان وليس بعده، وبموجب الافتراض الفيزيائي السابق البيان، أن الكون وإن كان واقعاً في الحدوث الزماني بصورته الحالية وجميع صوره التي تعاقبت عليه بعد تعرضه للامتداد، فإنه غير واقع فيها بأصوله الأولية ومادته الخام الأساسية فهو ينتمي إذن إلى القدم الزماني.

ولنسمح مرة أخرى للموقف الفلسفي أن يتدخل فيقوم بتشخيص دقيق للقدم الزماني وهل هو خارج عن مطاولة الحدوث له تماماً أم أن وصمة الحدوث تتعقبه أنى سار ومهما توغل في القدم الزماني، فنقول بالإضافة إلى الحدوث الزماني المار ذكره ابتدع الموقف الفلسفي «**الحدوث الذاتي**» وهو الحدوث بصرف النظر عن الزمان، أي سواء أوجد الشيء في زمان ما أم لم يفعل فهذا الموقف يعتقد بحدوث كل ما هو مسبوق بعلة ولا يفرق بعد ذلك حدوثه كان زمانيًا أم لم يكن، وبما أن الكون بمادته الخام الأولية مفتقرة إلى علته غير مستقلة عنها مرتبطة بها فهي تتسم بلون من الحدوث أو التأخر، فبموجب هذا الموقف لا فلات للقديم الزماني من الحدوث الذاتي وبعبارة أخرى الحدوث ملازم لغير العلة المفيضة الأولى الواجبة الوجود، وهو حدوث زماني تارة وذاتي أخرى فالشيء إن وجد سبيلاً للهروب من الحدوث الزماني وارتمى لاجئاً إلى القدم الزماني فهيهات له الفرار من حكومة الحدوث الذاتي عليه إذ القديم الزماني «حادث» بنحو من الحدوث ومتأخر الرتبة الوجودية عن علته المفيضة وعليه فالأزلية الحقيقية والقدم التام مساوق «**للقديم بالذات**» الذي لا مصداق له إلا الواجب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما مرّ ذكره عن الحدوث الزماني والذاتي لم يكن محل قبول لدى بعض المحققين، فقد اعتبروا الجمع بين الأزلية والحدوث على أية نحو وبيان تناقضاً صريحاً لا يقبله عقل[1]. إلا أننا نعتقد خلافة ونرى أن: «**كل ممكن فهو مسبوق بوجود علته لأن وجوده مستفاد منها فيصح أن يقال إنه حادث بمعنى مسبوقيته للعلة، وكيف كان فالحدوث الذاتي مساوق للإمكان الذاتي كما أن القدم الذاتي مساوق للوجوب الذاتي**»[2].

قد يتبادر إلى الذهن السؤال عن دليلنا على مسبوقية عالم الوجود هذا بعلته، فأقربه ثبوت الحركة الدالة على نقصه وتغير حاله من فقد إلى نيل وفقد ثم نيل

(١) انظر: الصادقي، محمد، حوار بين الإلهيين والماديين، ص ٥٦.
(٢) انظر: المصباح، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٣٤٥.

مستمرين أي خروجه من القوة إلى الفعل بالتدرج وانتقاله إلى التكامل والتجرد عبر الحركة الجوهرية الدالة على نقصه وفقره. والأقرب منه أيضاً سائر الأدلة المثبتة للوجود الواجبي كيف هو.

وفي خاتمة المسألة نود أن ننبه القارىء إلى أننا وقت ذكرنا للموقف الفلسفي غير المانع من قدم الفيض ودوامه فإن في القول بقدم العالم خلافاً بين الفلاسفة بين مجوّز له ومانع، وأشهر المجوزين هو الشيخ الرئيس[1]. بينما يعتبر أشهر المانعين هو صدر المتألهين، فمع قبوله بنظرية دوام الفيض منع قدم العالم، يقول «**الواجب للوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وأنه متشابه الأحوال والأفعال فإن لم يوجد عنه شيء أصلاً بل كانت الأحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان، وإن تجدّد حال من الأحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال، لأنه ليس في العدم الصريح حال يكون الأولى فيه أن يكون العالم موجوداً أو بالباريء أن يكون موجداً أو أن يكون فيه حال آخر يقتضي وجوبه لتشابه الحال... وهذه المقدمات كلها صادقة حقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم**»[2].

ويضيف في رسالته التي أعدها خصيصاً لهذا الغرض «**قد علمناك وهديناك طريقاً عرشيًّا لم يسبقنا أحد من المشهورين بهذه الصناعة النظرية في إثبات حدوث العالم الجسماني بجميع ما فيه حدوثاً زمانيًّا تجدديًّا**»[3].

وتبعه في موقفه المانع هذا، الطباطبائي.[4] وعلى أية حالة فإن ثبت حدوث العالم زمانيًّا أو ثبت قدمه الزماني فثبوت حدوثه الذاتي لا مشاحة فيه، وهو المطلوب.

---

(١) انظر: مرشان، سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص ١٩٦.

(٢) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، ج ٥، ص ٢٩٨.

(٣) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، رسالة في حدوث العالم، ص ٢٤٦.

(٤) انظر: المصباح، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٤٩٥، وكذلك الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٣٤٤.

الفصل الخامس

الله والزمان والغاية والعناية

أولاً ـ الزمان

هذا هو القسم الأخير من فصل الألوهية، وفيه سنتطرق إلى أربع من قضاياه الحيوية، أولها الزمان الذي أقام دنيا الفلاسفة عبر مختلف الأحقاب ولم يقعدها، إلى أن أفتى صدر المتألهين بالقول الفصل فيها، وأقعدها بصورة لن تقوم لها قائمة بعد ذلك، الأمر الذي نعتزم بيانه للقارىء العزيز.

أ ـ الزمان في الفلسفة الإغريقية

اعتقد أفلاطون أن الزمان من أفعال الله، ومخلوق له ليس بأزلي إطلاقاً، فعندما تصدى الخالق لمسؤولية تنظيم العالم، وإحداث الأشياء وإيجادها من خزانتها الأزلية التي هي المادة المبهمة الأولية، حدث الزمان رفيقاً للأشياء الحادثة ووليداً للفعل الإلهي[١]. ذلك لأن الحدوث يقتضي الحركة، والحركة تقتضي الزمان، فبموجب ذلك ليس الزمان أزليًا، كما أنه لا يتعلق بالله خالق الزمان «**فالعالم في زمن بينما الجوهر الإلهي القائم دوماً على حال واحدة، دون تحول لا يليق به أن تلحقه شيء ما تلحقه الصيرورة لذا لا يطلق عليه الزمن**»[٢].

أما أرسطو، فقد فصل أولاً بين الحركة والزمان، بأن جعله مقداراً للحركة لا عين الحركة، ثم جعل لوجوده نحواً من الغموض الملامس للاوجود، إذ الزمان مكوّن من ماضٍ وحاضر ومستقبل، فأما الماضي فقد ولى، وأما الحاضر فلا استقرار له في مقام واحد، وأما المستقبل فلم يوجد بعد، ومع ذلك فليس هذا معناه أن الزمان أمر وهمي لا وجود له، فوجداننا شاهد على وجوده بشكل قاطع كما أن قانون الحركة يحتّمه، ولولا وجداننا هذا فإن الزمان لا وجود له أي لا بد للزمان من نفس

---

(١) مجاهد، مجاهد عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية العربية، ج ١، ص ٤٦٧.

(٢) حرب، حسين، أفلاطون، ص ١٦٢.

تشهده فتعده «**فبدون وجود النفس لا يوجد زمان**»[١].

وأخيراً فقد نسب أرسطو إلى الزمان الأزلية والسرمدية، «**إذ من المستحيل وجود آن ذي صفة خاصة يصح أن يكون بداية مطلقة لزمن معين دون أن يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر أو أن يكون نهاية مطلقة لزمن معين**»[٢].

ب ـ الزمان عند أفلوطين

لقد كان أفلوطين قد فسر الكثرة الواقعة في عالمنا بالوحدة الواقعة ما وراء عالمنا، على نحو يصبح هذا الأدنى الكثير، معلولاً لذلك الأرفع الواحد، فما ها هنا موجود هنالك، وعليه فالزمان ليس بدعاً من الأشياء الموجودة في هذا العالم ليختلف عن غيرها، فهو إذن راجع كذلك لما فوقه، بل هو ترجمان للأزلية الموجودة في باطن هذه النشأة، ولما كان هذا شأنه فهو غير غائب عن العالم بل لا فكاك للعالم منه، كما لا فكاك له عن الأزلية، «**الزمان هو صورة الأزل، وينبغي أن يكون حيال الأزل كما هو الكون الحسي حيال العالم المعقول**» «**لماذا الزمان موجود في كل مكان؟ كما أن نفسنا غير غائبة عن أي جزء من جسمنا**»[٣].

ج ـ الزمان عند فلاسفة أوروبا

انقسم الفلاسفة الأوروبيون حول الزمان إلى فئتين، فئة أنكرت وجوده على نحو الحقيقة وأخرى حاولت البحث عن أدلة واقعيته، وينتسب إلى الفئة الأولى بكل فخر الفيلسوف «**كانط**» الذي جعل الزمان أشبه بالنظارات الشمسية التي نضعها على أعيننا، فما يتراءى من خلالها غير موجود في الخارج بدليل أنا لو نزعناها لتلاشى وجود ذلك الظل الذي تكوّن من جراء رؤيتنا للعالم من خلاله، كذلك الزمان فهو نظارة الفكر يتراءى من خلاله الزمان وإلا فلا وجود حقيقيًّا له فهو إذن من الذهنيات وليس من الواقعيات[٤].

أما فلاسفة الفئة الأخرى، فأشهرهم «**برغسون**»، الذي توصل إلى مفهوم جديد للحركة عبر تأملاته، يتحد مع مفهوم صدر المتألهين عنها في جانب، فالحركة عند برغسون ليست شيئاً تطرأ على الأشياء فتتحرك، بل الأشياء عين الحركة والصيرورة

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، ص ٢٢.

(٢) مرحبا، عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٧٤.

(٣) خالد، غسان، أفلوطين رائد الوحدانية، ص ١٥٠.

(٤) المصباح، محمد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، ص ١٣٤.

والتجدد، وعليه فلا يوجد في الخارج ظاهرة تتحرك، وإنما الموجود حركة فحسب، وعليه فالزمان متدفق مع الحركة ودائم معها ديمومة سيالة[١].

د ـ المسألة التاسعة

الزمان والبعد الرابع في الفلسفة الإسلامية

لقد سرى تصور أرسطو عن الزمان في الفلسفة الإسلامية وظل على حاله وهو كونه ظاهرة سيالة غير مستقرة، لذا لا بد أن تنتسب إلى شيء هكذا شأنه ولا يوجد ما هو هكذا فعلاً إلا الحركة فإذن الزمان منتسب إلى الحركة وعبرها يتعلق بالأشياء. وبعبارة أخرى، الزمان معلول للحركة فلو أمكن وجود عالم فاقد للحركة لفقد الزمان فيها بالمرة.

ظل الأمر على ما هو عليه حتى اكتشاف نظرية الحركة الجوهرية في عمق الطبيعة، عندئذٍ تم التوصل إلى مجموعة من القوانين الجديدة التي لا بد من إلزامها للزمان والتي بموجبها يغدو بعداً رابعاً جنباً إلى جنب مع الأبعاد الثلاثة المشهورة للأشياء وهي الطول والعرض والعمق، ولكن ما هي هذه القوانين الجديدة؟

بعد قبول كون الزمان ظاهرة سيالة فعلاً بالدليل الوجداني، وقبول كونه ملازماً للحركة لدرجة عدم إمكان تصور زمانٍ في عالم بال من الحركة، فبعد قبول هذين القانونين القديمين، أضاف صدر المتألهين إليهما قانوناً جديداً يسوق الزمان إلى الأجسام سوقاً شديداً بحيث لا سبيل إلى إمكان انفكاكها عنها إلا في عالم الذهن فحسب، يقول هذا القانون الجديد بما أن الحركة متأصلة في الأجسام على نحو ليس هنالك في الخارج أجسام وقد تعرضت للحركة وإنما هنالك في الخارج الحركة، فإن الزمان متأصل في الأجسام تأصل الحركة فيها، فإذن ليس الزمان شيئاً منفصلاً من الممكن خلقه أولاً ثم خلق الأشياء فيه، أو خلق الأشياء أولاً ثم خلق الزمان فيها أو في بعضها، أو أن الزمان موجود أزلي وقد قذف على الكائنات قذفاً أو غير ذلك من التصورات، بل الزمان هو عين الحركة التي هي عين الأجسام فبمجرد أن نتصور جسماً ما لا بد من تصور زمانها فوراً بلا تباطؤ إذ ليست هذه الأشياء إلا شيئاً واحداً متحققاً في الخارج على نحو الوحدة التامة.

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٣٢٥. وموسوعة الفلسفة العربية، ج ١، ص ٤٦٧.

والخلاصة: «إن الزمان والحركة لا يتميزان بثنائية في الوجود حتى يصبح أحدهما علة للآخر، وحتى نتصور الأجسام مرتبطة بالزمان، بواسطة حركة خارجية عن ذاتها لنواجه السؤال عن كيفية هذه الواسطة، وإنما الأجسام في ذاتها وجوهرها تتصف بشكل حقيقي بالحركة والتغير وتتصف بصورة حقيقية بالزمان والتصرم»[١].

ثانياً ـ الغاية من الخلق

إلى هنا ينقطع نفس الفلسفة الأوروبية بشكل خاص والغربية بشكل عام عن تقديم حلول لهذه المسألة والتي من الممكن أن تنال شيئاً من الاعتبار، لذا فلن تعدّ من الآن وصاعداً رفيقة لنا في هذه الرحلة العلمية، والتي قارب أجلها، في الوقت الذي كان من الممكن لها أن تواصل السير لولا وقوعها بين يدي الفيلسوف الألماني «كانط» «فما كان منه إلا وأن ألغى أن يكون لهذا الخلق من غاية وجد لها واعتبر الشر والبلايا المنتشرة في العالم دليله على مدعاه»[٢].

أما فلاسفة اليونان فلشيخهم أفلاطون آراء من الممكن الاستنتاج منها رأيه في الغاية من الخلق، إذ كان يرى أنه لا مانع يمنع الإله من إيجاد الكائنات من المادة المبهمة الأولى غير المخلوقة، فالله خير محض، لا يستشعر أية غيرة من كائنات أخرى يخلقها على صورته عاقلة ومنظمة، فيخلق المثل أولاً ثم يتبعه بخلق المحسوسات على نحو تحاذي المثل في وجودها[٣].

أ ـ أفلوطين والغاية الإلهية

لم يستحسن أفلوطين، ما خطه رائد الميتافيزيقيا الأول، فسعى للبحث عما يكون أدقّ من الحلول لتفسير سبب الخلق والغاية التي دفعت الخالق لإيجاد الأشياء، فأول ما كان منه أن زرع مجموعة من الأسس العقلية للحل الذي يبحث عنه، فقرّر بادىء ذي بدء أن الله ذو قدرة تامة وكاملة لا نقص فيها ولا يشوبها ضعف أو عجز وإلا لما كان إلهاً، ثم قرّر ثانياً أنه غير محتاج لشيء لذلك فهو لا يبحث عن شيء أي فهو غني بالذات وبالتمام والكامل، فلا ينقصه شيء، وإلا لكان محتاج الذات إلى أمر خارج عنه فكان مفتقراً إليه، أما وإن طلب شيئاً لا يحتاجه، فكان قد طلب عن لعب وجزاف، وهو بعيد كل البعد عما لا يليق به من صفات الممكنات، فمن المحال

---

(١) المصباح، محمد تقي، المنهج الجديد لتعلم الفلسفة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، ص ١٤٩.
(٢) انظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٣٧٧.
(٣) خالد، غسان، أفلوطين رائد الوحدانية، ص ٦٩.

أن يقلدها في أفعالها وإنما الكائنات بأسرها تسعى لتقليده والتشبه به. وأخيراً قرر أفلوطين أنه واحد لا يتجزأ فلا يتحول إلى كثرة، وبناء عليه فهو لا يحوي الكائنات في ذاته، ثم يبعثها ويفيضها في الخارج فيضان الماء من النبع، كلا وإلا لكان حاله في فقر إلى الأشياء المنطوية في ذاته، ثم يعطف أفلوطين ليبين السبب الذي جعل الخالق يوجد الأشياء، فيقول: «**إذا كان الله قدرة خارقة، ينبغي أن يكون لهذه القدرة خروج إبداعي من ذاتها تمارس فيه بشكل طبيعي العمل الموافق لهذه القدرة**»[1].

وبعبارة أخرى، **إن الإبداع وإيجاد الممكنات، عمل «طبيعي»** لكامل الذات الذي يستحيل إيقافه، وكان قد نبه عليته لسائر الأشياء وعليه فالمعلول ظاهرة طبيعية الوجود لوجود علتها التامة، فإذن لا يوجد ثمة سبب يدعو الخالق أن يخلق غير كون ذلك من طبعه لكونه علة الأشياء.

ب ـ المسألة العاشرة ـ ذاته تعالى غاية الخلق

هذا هو الرأي الذي يعتقد به الفلاسفة المسلمون، الذي يجعل الذات الإلهية العلة الغائية لوجود الأشياء كما فعل أفلوطين، ولكن ببيان متوافق مع القواعد العقلية، إذ كون الشيء في قوة متناهية لا يحتم أن يصبح ذا طبيعة الإيجاد كما قرر أفلوطين، لذا فالفلاسفة المسلمون سلكوا طريقاً آخر للبحث عما يبرر ذلك، ولم يجدوا من اللائق أن يكون هناك غير الذات الإلهية لتحمل عبء هذه الأمانة الثقيلة، وكان من وراء وجدانهم هذا أصولٌ عقلية هي: **أولاً كونه عالم بذاته غير جاهل بها**، الأمر الذي أفضت به سائر الحضارات الفلسفية الإنسانية دونما شذوذ، إلا النفر القليل ممن يعجزون عن أن يسجلوا رأيهم هذا على ورقة التحضر العقلي، فما هذا الإله الذي يجهل ذاته، فيفتقد إلى أهم كمال يتمتع به حتى مخلوقاته؟ إن أرسطو مع تقريره بكونه تعالى غير عالم بغيره، لم يمنع عنه علمه بنفسه بل جعل علمه بنفسه هذا مانعاً يحول دون التفاته إلى خلقه.

على أية حال فذاك أول الأصول، **ثانياً: كونه مبتهج بذاته أتم ابتهاج**، كما قرر أرسطو، ذلك لأنه إن لم يكن مبتهجاً بذاته محبًّا لها، لزم عنه إما جهل بذاته، وإما أن ذاته ليست في محل يتعلق الحب بها عندئذٍ تكون قليلة الكمالات لا تستلزم ابتهاجاً إطلاقاً، وكلاهما من البطلان بمكان، إذن فرض ابتهاجه بذاته صحيح لا غبار عليه، وأخيراً، فهو محب لأفعاله تبعاً لحبه لذاته، فإذن إيجاده الكائنات فعلاً من أفعاله،

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٧.

ومحبوباً له لمحبوبية ذاته لذاته، فيكون إيجاده للكائنات إنما حبًّا له لذاته، يقول صدر المتألهين موضحاً ذلك «**الإرادة في الواجب هي المحبة الإلهية التابعة لابتهاجه بذاته التي هي ينبوع كل فضيلة وكمال وخير، وهو عين الداعي ونفس علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته المقتضية للنظام الكلي المؤدية للخيرات أتم اقتضاء وتأدية**»[١] وقال قبله الشيخ الرئيس «**الأول خير عاقل لذاته عاشق لذاته مبدأ لغيره فهو مطلوب ذاته وكل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته**»[٢].

ثالثاً ـ العناية الإلهية

لعل قارئنا يتذكر أن بعض الاتجاهات التي أنكرت وجود الله اعتمدت على بعض من المظاهر الاجتماعية التي نسبتها إلى الله، واعتبرتها غير لائقة به، فقامت بإلغاء وجوده تماماً، إلا أن مسألة العناية الإلهية لأفعاله، والتي يتمتع التراث الفلسفي الإسلامي بوجودها فيه، تكشف بجلاء رعايته تعالى وعنايته لسائر أفعاله من منطلق حبه لها.

أ ـ المسألة الحادية عشرة

المقصود من العناية، اهتمام الفاعل بفعله حتى يتحقق على أحسن الوجوه، يوضحها الشيخ الرئيس بقوله «**العناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام**». «**وهذا يعني أن العناية هي علم الإله بكل ما في الكون وبكل ما يجب أن تكون عليه الأشياء ليتم اتساق الكون ويكون الخير غالباً على الشر، كأن الموجودات كلها سابحة في بحر من الخير كل منها ينال من الخير ما هو جدير به وما هو موافق له، إن نظام هذا الكون أحسن نظام يمكن أن يكون عليه الوجود وهذا العالم أحسن العوالم التي يمكن أن يتصورها العقل ويدركها**»[٣]

وقد مرّ الأساس العقلي الذي تستند إليه العناية وهي حبه تعالى لذاته المستتبع لحبه لأفعاله والعالم فعله فهو محط نظر عنايته التامة، قال الشيخ الرئيس «**فالأول إذا كان عاشقاً لذاته لأنه خير، وذاته المعشوق مبدأ الموجودات، فإنها تصدر عنه منتظمة على أحسن نظام. ولما كان عاشقاً لذاته، وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفاتها أي معشوقة، فإنه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنيًّا به لأنه عاشق ذاته ومريد**

---

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ج ٥، ص ٣٨٥.

(٢) ابن سينا، التعليقات، ص ١٥٧.

(٣) صليبا، جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٢٥.

الخير له»[1].

والخلاصة: ـ تلك كانت تصورات الفلسفة الإسلامية عن الله والإنسان والعالم وبمقارنتها مع غيرها من الفلسفات يتوضح أنها فلسفة مضيئة بنور التفاؤل «**ولا تظنوا أن هذا النور قد أظلم في العصر الحاضر، إن مدينة هذا العصر قد تلوثت بأدران المادة ولعل هذه الأدران لا تغسل إلا بانغماس ذبالة الحياة في زيت التصوف الفلسفي، ماذا يفعل البؤساء والجائعون إذا فقدوا العدل الاجتماعي؟ أفيستمرون على عبادة المادة والمادة لا تغذيهم؟ ليرجعوا إلى الحياة الفكرية وليعملوا على تحسين شروط حياتهم الاجتماعية والاقتصادية بتنمية قواهم العقلية وزيادة معرفتهم**»[2].

---

(١) المصباح، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٤٠٩.

(٢) صليبا، جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ١٤٣.

البـاب الرابـع

تعليقـات وملاحـق

الفصل الأول

تعليقات الباب الأول

التعليقة الأولى ـ الفيلسوف الشيرازي

(الهامش رقم ٢ صفحة ١١ في الباب الأول)

هو محمد بن إبراهيم المولود سنة ٩٧٩ والمتوفى سنة ١٠٥٠ للهجرة، أول فيلسوف يتمكن من تصنيف المسائل الفلسفية وترتيبها على غرار المسائل الرياضية بعد أن ظلت مبعثرة قروناً متمادية، فكان من جراء ذلك أن اتّسع علم الفلسفة ليستقبل مئات من المسائل التي لم يكن لها نصيب من التفكير العقلي والتحليل الميتافيزيقي.

استطاع صدر المتألهين أن يحقق «**ثورة حقيقية في ميتافيزيقيا الوجود**»[١]. فقد حل العديد من المسائل الفلسفية التي ظلت عالقة، «**انعقد الإجماع على أنه أعظم فلاسفة العصر الحديث في بلاد فارس**»[٢] ومع ذلك فإن الفيلسوف ظل بعيداً عن المحافل الفلسفية العربية أو غيرها.

لعل الدكتور **جعفر آل ياسين** من أوائل من عرّف الفيلسوف إلى القراء العرب، كما أن الدكتور **حسين نصر** هو أبرز من كتب عنه في الدوريات والموسوعات الغربية. والعجيب أن يهمل الدكتور **عبد الرحمن بدوي** ذكره في موسوعته الفلسفية التي شحنها بذكر معظم من لهم نصيب في التفلسف، الأمر الذي يضطرنا إلى القول آسفين بأن ذلك نوع من الإجحاف بالعلماء وظلم بحق العلم وبخس بأمانة نشره لا ندري ما عذره فيه. ونرجو أن لا يكون انتماء صدر المتألهين الفلسفي إلى الميتافيزيقيا التوحيدية هو المانع من ذلك، لكونه تياراً مخالفاً بالمرة لتيار الوجودية

---

(١) انظر: طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص ٣٧٨.

(٢) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤١٥.

الذي يعتبر الدكتور بدوي أحد دعاة تدشينه في المشرق العربي حاضراً[1]. وعلى أية حال فلسنا نقطع بشيء من ذلك ولنترك التساؤل على بساط العلم مطروحاً إلى أن نجد له جواباً مقنعاً.

ورد في كتاب «مباحث في علم الكلام والفلسفة» لمؤلفه «علي الشابي» أن **الفيلسوف الذي حقق أكثر من غيره نهضة التوافق الكامل بين الدين والفلسفة والعرفان بحيث أسس مدرسة فلسفية تقوم على المزج بين الفلسفة والعرفان (التصوف) والشريعة هو صدر الدين الشيرازي. وبالرغم من أنه لم ينل شهرة عند العامة فإنه يعد من أعظم مفكري الإسلام ويمكن أن يقال عنه دون إغراق إنه نسيج وحده بين فلاسفة الإسلام. فالقرن الذي قيل عنه إنه نهاية الفلسفة عرف في الواقع بداية نهضة فلسفية حقيقية اكتمل نضجها في مدرسة صدر المتألهين الفلسفية. فلقد مزج الشيرازي في فلسفته الحكمة اليونانية بالحكمة الإيمانية على أساس من الوحي الإسلامي معتمداً في ذلك على آيات القرآن وأحاديث النبي وأقوال الأئمة وعظماء الإسلام. وعبقريته في تاريخ الفلسفة تكمن في هذا الاعتبار وهو أنه مزج بين الشرع والفلسفة والمنطق والتصوف لحد يمكن القول معه إن فلسفته تمثل آخر مرحلة لرحلة قطعها الفكر الإسلامي في مدى ثمنمائة عام**»[2].

وتحت عنوان «**منابر ثقافية**» سلطت جريدة **الخليج** التي تصدر من دولة الإمارات أضواء على أطروحة الماجستير للمحررة «**سمية محمود**» والتي كانت بعنوان «**الاتجاه الإشراقي عند صدر الدين الشيرازي**» جاء فيها: «**يعد صدر الدين من الفلاسفة العظماء الذين لا يجود بهم الزمان إلا على فترات متباعدة. فقد كان من أبرز وألمع تلاميذ مدرسة أصفهان الفلسفية في أواخر القرن التاسع الهجري ليضيء شعلة الفلسفة الإسلامية بعد أن ظن أنها انطفأت بعد أن توفى ابن رشد**».

وفي نهاية الأطروحة توصلت الباحثة إلى عدد من النتائج أهمها: «**أن ظهور صدر الدين في هذا الوقت بالذات قد أثبت أن الفلسفة لم تمت بديار المشرق بعد وفاة ابن رشد، حيث كان السائد والمعتقد أنه بعد وفاته انتهت ولن تقوم لها قائمة فجاء صدر الدين وبعثها من ركودها، حيث إن كتبه ورسائله لا تقل أهمية عن كتب ابن رشد وكتب ابن سينا، وأن صدر الدين قد أضاف صفحة جديدة في تاريخ الفكر**

(١) المصدر السابق، ص ٤٨٨.
(٢) الشابي، علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص ١٨٥.

الفلسفي في الإسلام حيث ابتكر قواعد جديدة واستطاع أن يأتي بحلول لمشكلات متعددة تركها تيار الفكر الفلسفي لدى الإسلاميين دون الوصول إلى نتيجة حاسمة بصددها، وأن صدر الدين وإن كان متأثراً بفلاسفة اليونان إلا أنه كان مجدداً ومتأثراً تأثراً شديداً بالدين الإسلامي، حيث كان ينتصر للدين حين يتعرض لدراسة أي مشكلة، وأن الدارس لفلسفته يتبين له أنه مفكر موسوعي فقد حوت فلسفته شتى المذاهب والاتجاهات وربط بين مذهبه وبين الفلسفة وكان حريصاً على ربط هذه العناصر بالدين الإسلامي ليخرج لنا مزيجاً متناسقاً من النظريات»(١).

وتحت عنوان: «صدر المتألهين كمصدر لتاريخ الفلسفة الإسلامية» كتب حسين نصر: «إن صدر المتألهين قد أهمل ليس فقط كفيلسوف وثيوصوفي ولكن كمؤرخ للفكر الإسلامي، إننا هنا نلفت الانتباه لأحد الجوانب العظيمة والمهمة لصدر الدين وهي أهميته كمصدر للمعرفة بالنسبة للمدارس الفلسفية الإسلامية وتاريخها بصورة عامة.

إن مجرد وجود شخص بأبعاد ومميزات ملا صدرا يعد اختباراً لعدة قرون من النشاطات الفكرية وذلك في الفترة التي كانت تعتبر نهاية الفلسفة الإسلامية، إن كتاباته هي عبارة عن شهادة لوجود تقاليد فكرية حية قبله، ومن خلال قراءتها يدرك المرء أنه لم يأتِ من فراغ ولكنه جاء تتويجاً لنزعات ظلت تختمر لعدة قرون، مثلاً بخصوص الانسجام بين الفلسفة والدين، فإن الحل الذي تقدم به يعدّ آخر مرحلة من العملية التي ترجع إلى الكندي نفسه، ولذلك فإن كتابات ملا صدرا والمراجع التي ترجع إليها تعدّ أكبر مصدر للمعرفة لأكبر فترات الفلسفة الإسلامية التي حظيت بالتجاهل والإهمال والتي تمتد من الخواجة نصير الدين الطوسي إلى المير داماد.

إن ملا صدرا ليس عالم ما وراء الطبيعة وحكيماً مميزاً فحسب، ولكنه أيضاً مثقف عظيم يمتلك معرفة واضحة للأعمال السابقة في العلوم الدينية والفكرية. ومن الواضح أن مكتبة غير عادية كانت بحوزته. وهناك العديد من المراجع في علم الحديث وعلم الكلام تشهد لملا صدرا المعرفة التامة بالعلوم الدينية والعلوم العقلية. أما تحفته الرائعة الأسفار، فالمرء يستطيع أن يبحث فيها عن تعاليم الفلاسفة الآخرين وأفكارهم، إن الأسفار في الحقيقة ليست من الأعمال التي تحدثت عن الحكمة بل إنها خلاقة وافية وصحيحة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فقبل أن يتم تحليل أي سؤال

---

(١) انظر جريدة الخليج الصادرة بتاريخ ١٩٩٢/٨/٢٤.

فيها تتم معالجته من وجهة نظر كبار العلماء والمفكرين بمختلف المدارس من قبيل الفارابي والسهروردي وابن سينا وابن عربي، وكذلك فإن آراء الفلاسفة اليونانيين يتم طرحها بصورة واضحة ومحددة.

إن ملا صدرا من خلال التغلغل الفكري وبوضوح وجلاء فكر مذهل تمكن في بعض الحالات من الوصول إلى معنى فكرة معينة من الأفكار التي يصعب فهمها للفلاسفة المسلمين أو اليونانيين. فمثلاً ناقش الفكرة التي كانت موجودة قبل سقراط والمتعلقة بالمادة التي تكونت منها الأشياء، وعرض عقيدة طاليس بأن جميع الأشياء قد خلقت من الماء، وأخيراً توصل إلى أن الماء عند طاليس ليس إلا رمزاً ويجب عدم الخلط بينه وبين الماء كمادة عضوية، ولكنه جوهر إلهي يعرف عند علماء الإسلام بالنفس الرحماني، إن المرء ليذهل حقًّا لهذه الخاتمة.

ولكي نوضح كيف أن الأسفار عمل كمصدر لتاريخ الفلسفة الإسلامية علينا أن نعود إلى الوراء حيث السؤال عن حقيقة الوجود حيث نجد أن صدر المتألهين يناقش بالتفصيل آراء الصوفية وخاصة آراء محي الدين بن عربي ومدرسته، موضحاً ماذا قصدوا بوحدة الوجود ولماذا يؤمنون بأن الوجود ينتمي لله وحده، وبعد ذلك نظر في أفكار الإشراقية والفلسفة المشائية موضحاً بصورة كاملة ودقيقة معنى الوجود في كتابات ابن سينا والسهروردي.

وعن السؤال حول الجوهر فإنه في البداية يورد أمثلة عديدة ومكثفة من تعليقات داود القيصري حول فصوص الحكم لابن عربي ثم يقوم بمناقشة نقاط مختلفة قبل أن يعلن وجهة نظره، ثم يشير إلى آراء يسميها للنبلاء الحكماء ثم يذكر غالبية علماء الكلام والمشائين والإشراقيين لدرجة يصعب إيجاد كل هذه الآراء ولمختلف المدارس وبهذا الوضوح كما هو الحال في الأسفار.

وبالرغم من أن ملا صدرا إلى جانب كونه أحد رواد الفكر الإسلامي، فإننا نجد أنه أكثر الفلاسفة والحكماء المسلمين تعلماً، إننا لا نعلم أي من علماء المرحلة الأولى في علوم ما وراء الطبيعة في الإسلام لديه هذه الغزارة في المعرفة بالنصوص الفلسفية والدينية والصوفية، فلقد كان لصدر الدين إلمام تامٌ بكتابات ابن سينا والسهروردي والغزالي وابن عربي، إن ذلك يبدو مدهشاً فعلاً، لذلك فهو أفضل دليل لمعرفة الفلاسفة أو حتى من هم أقل منهم درجة. إن كتابات صدر المتألهين لا سيما الأسفار تستحق أن تدرّس ليس فقط لغرض معرفتها كإحدى قمم الحياة الفكرية في الإسلام، ولكن كمصدر قيم لتاريخ الفلسفة الإسلامية. والذي يتبين بعد فحصه

واختباره بأن ملا صدرا يمكن أن يخدم كوسيلة لإلقاء نظرة داخلية على ذلك النشاط الفكري الطويل والمتواصل في الإسلام والذي يعد صدر الدين أحد منتجاته»[1].

هذا ولعلنا نكون قد وفقنا لتقديم صورة واضحة عن الدور الكبير الذي مارسه صدر المتألهين في دفع الفلسفة الإسلامية إلى المستوى المتألق الذي هي عليه اليوم عبر هذا الكتاب آملين أن يكون ذلك نفعاً للجيل المثقف في خطى تشييد البناء الميتافيزيقي على الأسس العقلية وامتلاك رؤية كونية شمولية وفقاً لمنهج التوحيد الخالص.

التعليقة الثانية ـ الفيلسوف الطباطبائي

(الهامش رقم ١ صفحة ٧٠ في الباب الأول)

من أبرز الفلاسفة الذين ذاع صيتهم في أواخر هذا القرن ومن أكابر مفسري القرآن الإسلاميين، له الفضل في إعادة علم الفلسفة إلى مكانته المرموقة في الحوزة العلمية ومن أشهر أعماله الفلسفية موسوعة **«أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»** و**«نهاية الحكمة»** وله مساجلات عدة مع فلاسفة أوروبيين منهم المستشرق الفرنسي **«هنري كوربان»** والفيلسوف الوجودي **«جان بول سارتر»**.

جاء في مقدمة موسوعته **«أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»** للمعلِّق عليها **«مرتضى المطهري» «محمد حسين الطباطبائي أنفق عمره في تحصيل الفلسفة وتدريسها وأحاط بآراء ونظريات الفلاسفة المسلمين الكبار من قبيل الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق وصدر المتألهين وغيرهم. وعلاوة على هذا فقد استوعب بدافع فطري وذوق طبيعي أفكار الفلاسفة المحققين في أوروبا ونهض بعبء تدريس الفقه والأصول وتفسير القرآن. وبالإضافة إلى هذا فإنه ينفرد بتدريس الحكمة الإلهية وتدور في ذهنه فكرة تأليف دورة فلسفية تشتمل على التحقيقات القيمة للفلسفة الإسلامية خلال ألف عام وتضم الآراء والنظريات الحديثة أيضاً بحيث تستطيع تقريب المسافة الشاسعة التي تبدو أنها تفصل بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة بحيث تستطيع هذه الدورة الفلسفية أن تلبي الحاجات الفكرية المعاصرة وتبين قيمة الفلسفة الإلهية التي تتجلى فيها عظمة العلماء المسلمين. فبادر إلى تشكيل مؤسسة إسلامية للبحث والنقد الفلسفي تضم مجموعة من العلماء ولا تزال هذه المؤسسة تواصل سيرها**

---

(١) Husain Naser, Islamic life and Thought, p.169.

ونتيجة لهذه الجهود دونت لحد الآن أربع عشرة مقالة فلسفية»[١].

التعليقة الثالثة ـ العرفان في مشروع نقد العقل العربي (الهامش رقم ٢ صفحة ٦٦ في الباب الأول)

لقد أعددنا هذا الهامش للتكلم عن **الأسس العقلية لمسألة العرفان** وأنه لون من **الإدراك الشهودي** للحقائق الوجودية «**العرفان علم بأسرار الحقائق الدينية وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين أو لأهل الظاهر من رجال الدين**»[٢]، فلنمهد له بحديث عن دعاوى تجديد واستحداث الفكر العربي المعاصر فنقول، لقد كثر المنادون لضرورة تغيير وتجديد الفكر العربي وضرورة استحداثه بحيث يتوافق مع الثقافة العصرية التي نعيشها. أشهر هؤلاء كان الفيلسوف العربي الراحل «**زكي نجيب محمود**» الذي عرض رأيه هذا في كتابه الشهير «**تجديد الفكر العربي**» وكنا قد علقنا على أطروحته تلك بكلام مجمل نشرته مجلة «**السراج**» الغراء التي تصدر في سلطنة عمان، لم نرتأي فيه مذهب الفيلسوف الراحل في التجديد بل دعونا إلى تصدير الفكر العربي الإسلامي، في جانبه المتعلق بالميتافيزيقيا والرؤية الكونية، بدعوى أن ما تحقق على يدي الفلسفة الإسلامية من وضع صورة ناصعة وسليمة عن الميتافيزيقيا لا يحتمل التجديد والتبديل.

هذا ومن المنادين للتجديد في الفكر العربي بصورة النقد الداعي للإزالة والمحق للكثير من مفردات الثقافة العربية لا سيما في جانبه «**العرفاني**» هو رائد النقد العربي «**الدكتور محمد عابد الجابري**» صاحب مشروع **نقد العقل العربي** بغية تخليصه من الرواسب التي تؤدي به إلى العجز، إلا أننا وبعد غور عميق في مفردات المشروع لمسنا آسفين تسرب للاعقلية في صميم المشروع هنا وهناك والتي من أبرز صورها رمي تهمة اللاتعقل لكبير عقلاء الإسلاميين والعرب على حد سواء، الشيخ الرئيس ابن سينا واعتباره «**أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام... المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط**»[٣] واعتبار فلسفته «**فلسفة قتلت العقل والمنطق**

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، ص ٢٣.

(٢) انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٧٢.

(٣) انظر: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص ١٤١ و ٢١١.

في الوعي العربي لقرون طويلة. فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»[١].

ونجد كذلك من مخلفات اللاعقلية المتسربة في المشروع المذكور زجهاً لكبير كيميائيي العرب أعني «**جابر بن حيان**» في التهمة.[٢] أما أشد صورها استهجاناً فرميها لطائفة كبيرة من المسلمين، أعني **الشيعة**، ومن ينتسب إليها من الفلاسفة من قبيل **الفارابي وإخوان الصفا وشيخ الإشراق السهروردي الحلبي** ومن قبلهم **هشام بن الحكم**، بتهمة «**الهرمسية**» **وما ذاك إلا لأن الشيعة** كما صرح المشروع هم أول من **تعرفنوا في الإسلام وليس العرفان إلا أبرز مظهر للتخلف العقلي** والغنوص الوهمي الذي رفدته الهرمسية القديمة. فالشيعة إذن أول من **تهرمسوا في الإسلام**[٣].

وبعد أن سلط المشروع نار التخلف والانحطاط الفكري على كبار فلاسفة الإسلام، «**تصدى لتحديد هوية الفرقة الوحيدة التي كتبت لها النجاة من الغرق في بحر الهرمسية، ألا وهي ـ ويا للمصادفة ـ الفرقة المغربية الأندلسية**»[٤].

ليس غرضنا في هذه التعليقة متابعة صور اللاعقلية المتسربة في المشروع المذكور ولا الدفاع عن علماء العرب والإسلام أو الطائفة الشيعية أو غيرها من طوائف المسلمين، وإنما بغيتنا الإشارة إلى الأسس العقلية للعرفان، هذا الذي اعتبره المشروع تكريساً للنظرة السحرية للعالم تارة واعتبره من أدنى درجات الفعاليات العقلية التي تتمثل في الخيال الحالم غير القادر على مواجهة الواقع[٥]. فلو رجع القارىء الكريم إلى المسائل التي تحدثت عن ظاهرة العلم والإدراك وبينت تجرده عن المادة الدال على تجرد النفس الإنسانية عنها، ثم ضم إليها المسائل المذكورة عن العلية وأي لون من العلائق هي، لانكشف له أن العرفان ليس إلا العلم الحضوري للإنسان بعلته المفيضة «**العرفان يبتدىء عند إبراز ذات العارف وينتهي إلى كشفها الحق بعدما تميزت من كل ما كان يشغلها عنه**»[٦]. فأنى بعد ذلك للعلم الحضوري الذي هو السر في تولد اليقين ونشوئه أن يصبح خيالاً حالماً ذا أقل درجة من الفعالية العقلية؟!

---

(١) المصدر السابق.
(٢) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص ١٩٤.
(٣) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ص ٢٢٥.
(٤) انظر طرابيشي، جورج، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص ١١٧.
(٥) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ص ٣٨٧.
(٦) جهامي، جيرار، ابن سينا وحضوره الفكري بعد ألف عام، ص ٤١.

إن ضرب المعرفة الحضورية بالباري تعالى ومحاولة قمع العرفان مؤداه تعطيل المبرر الوحيد الكامن وراء التوجه العبادي للبشر إلى الله من جهة، وإغلاق باب الإدراك الملازم للنبوة من جهة أخرى، وبالتالي إسقاط تام لفرصة إدراك العقل وإثباته لمقام وطور من المعرفة الشهودية التي هي المبرر الوحيد لظاهرة النبوة، الأمر الذي يأباه علم المعرفة ويستنكره أشد استنكار.

«إن جميع الموجودات لها ارتباط لا ينفصم بخالقها، وإن حقيقة وجودها هي الربط والتعلق به، ولما كان الإنسان قادراً على العلم الحضوري بحقيقته، وما حقيقته إلا عين الارتباط بالخالق، فهو قادر على تحقيق ارتباط واعٍ كامل به، وبعبارة أخرى نقول: هو قادر على المعرفة والمشاهدة الواضحة للارتباط الوجودي الكامل بالخالق... وعلى هذا فلو قام أحد بمشاهدة حقيقته فسوف يرى نفسه قائمة ومتعلقة بالخالق بل يراها عين الربط والتعلق به ومثل هذه الرؤية لا تنفك عن رؤية إشعاع من أنوار القيوم المتعالي لأن إدراك ارتباط الموجود غير المستقل لا يمكن بدون الإدراك ذي الارتباط أي الموجود المستقل القيوم عليه»(١).

لقد سبق وأن وجهنا دعوة إلى صاحب مشروع نقد العقل العربي لمراجعة بعض من مفردات مشروعه حتى لا يلغي طرفاً من المعقول زعماً منه أنه ليس كذلك، ذلك عبر مجلة السراج العمانية في أعقاب زيارة الجابري للسلطنة إثر دعوة النادي الثقافي العماني له. ونرجو أن يستجيب لدعوتنا في القريب العاجل إن شاء الله.

---

(١) انظر: المصباح، محمد تقي، معرفة الذات، ترجمة محمد علي التسخيري، ص ٦٧.

الفصل الثاني

تعليقات الباب الثاني

التعليقة الأولى ـ المثل الأفلاطونية في الفلسفة الإسلامية
(الهامش رقم ٢ صفحة ٧٩ في الباب الثاني)

ثمة وقفة لا بد منها مع عالم أفلاطون المثالي عالم الأرباب المشرفة على أنواعها الموجودة في هذه الرتبة المتأخرة عن مراتب الوجود المتعالية لنرى كيف سرت في الفلسفة الإسلامية وإلى أين انتهى بها المطاف، فهل الفلاسفة المسلمون انتشلوها من مأزق العجز عن البرهنة أم ردوها على أعقابها حسيرة؟

لقد سبق وأن عرضنا نظرية المثل للقارىء ومع ذلك فلا حرج في تذكيره ببعض جوانبها، فلقد صور الفيلسوف الإلهي أفلاطون العوالم الوجودية على نحوين، أولهما ذلك المرئي الذي نمد أيدينا إلى ظواهره لنلمسها. والثاني ذاك الذي نتعقله فحسب. أما العلاقة التي تربطهما فهي علاقة علية الثاني أي عالم المعقول للأول عالم الملموس، يقول «**إن قال لي أحد جمالاً ينبعث من ازدهار اللون والشكل، لطرحت قوله جملة ولتشبثت بفكرة واحدة دون غيرها تشبثاً قد يكون على شيء من الحمق ولكني من صوابها على يقين وهي أنه لا يجعل الشيء جميلاً إلا وجود الجمال والمشاركة فيه مهما تكن سبل الوصول إلى ذلك وكيفية الحصول عليه فلست أقطع رأياً في الكيفية ولكني أقر بقوة أن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال وعندي أن ذلك هو الجواب المعصوم الذي أستطيع أن أدلي به لنفسي أو لأي أحد آخر**»[١].

ولتكن البداية مع الفيلسوف أبي النصر الفارابي أو المعلم الثاني كما يطلقون عليه، فقد ذكر الحكيم المتأله السبزواري أنه أوّل المثل بالصورة المرتسمة في ذات

---

(١) حرب، حسين، أفلاطون، ص ٢٣.

باريها ذلك لما وصفها أفلاطون بعدم الدثور فقد ظنها الفارابي هي علم الباري بالأشياء[١].

وتأتي النوبة إلى الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا الذي وجهها توجيهاً آخر فاعتبرها الكلي الطبيعي والتمثال الذهني أي الماهيات المجردة ويطلق عليها بالصورة المعلقة كذلك[٢]. أما صدر المتألهين فقد أقر لأفلاطون ما قاله عن عالم المثل وساق لذلك أدلة ثلاثة، أولها دليل الحركة وأوسطها دليل الإدراك وآخرها دليل آثار الأجسام[٣]. الأمر الذي كان محل نظر أستاذ فلسفته أعني الطباطبائي، نعم لم يمانع من قبول عالم المجردات، فذاك قد أطبقت البراهين عليه، كما قبل العلاقة التي تربط عالم المجردات بعالم الماديات والتي هي علاقة الحقائق برقائقها. إلا أن محل اعتراضه كان اتحاد أرباب الأنواع بنماذجها المادية اتحاداً نوعيًّا، ويعتبر هذا آخر المواقف والآراء الفلسفية في المثل الأفلاطونية الموجودة عند حكماء الإسلام[٤].

التعليقة الثانية ـ الفيلسوف الصدر

(الهامش رقم ٢ صفحة ١٠٢ في الباب الثاني)

الصدر، محمد باقر، فيلسوف ومفكر عربي في تيار الحكمة المتعالية الفلسفي الذي أسسه صدر المتألهين، نابغة العصر وعلى حد تعبير الفيلسوف «**زكي نجيب محمود**»: «**مفكر ساهم في تنمية العقل العربي والإسلامي**»[٥] صاحب أعمال فلسفية أبرزها على الإطلاق كتابه «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء».

فأما «فلسفتنا» فقد حقق ثورة كبرى في ميدان صراع الفلسفة الإسلامية مع الفلسفة المادية الديالكتيكية، عبر عنها الدكتور «**أكرم زعيتر**» بقوله: «**إنني أعتقد أن المادية الديالكتيكية لم تجابه بمناقشات فلسفية واعية فاهمة ولم تقرع بردوذ علمية من كتاب العرب المتفلسفين كما جوبهت وقرعت بهذا الكتاب ـ فلسفتنا ـ أجل، إنه لم**

---

(١) انظر: السبزواري، هادي، شرح المنظومة، تعليق حسن زاده آملي، تحقيق مسعود طالبي، ج ٢، ص ٧١٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، ص ١٦٣.

(٤) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٨١.

(٥) الحسيني، محمد، محمد باقر الصدر، ص ٤٠٤.

ينازلها منازل عربي أو مسلم عنيد حسب اطّلاعي مثل محمد باقر الصدر»[1].

وقال فيه الدكتور «**سليمان دنيا**» أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر: «**إنني استفدت من كتاب فلسفتنا وطالعته أكثر من مرة فلو أنك تقيم في مصر وتطبع هذا الكتاب فإني مستعد للقيام بتدريسه هنا على طلابي في الجامعة**»[2].

إلا أن الذي يميز ذلك السفر الجليل عن سائر الكتب الفلسفية من نوعه من وجهة نظرنا هو:

١ ـ سهولة بيانه وسلاسة لغته الأمر الذي جعل منه منهلاً لسائر طبقات المثقفين العرب سواء أكانوا ذوي ميول واهتمامات فلسفية أم لم يكونوا حتى قيل فيه إنه «**أول من أنزل الفلسفة الإسلامية من برجها العاجي الذي احتكره أناس متخصصون معدودون على الأقل في زماننا الحاضر في العالم الإسلامي وغير الإسلامي في دنيا العروبة وجعلها في متناول الطبقة المثقفة من الناس وعلى مستوى العصر وبمستوى اهتماماته**»[3].

٢ ـ إنه أول عمل عربي شجاع يتجاسر على تعظيم فلسفة صدر المتألهين في العمق الحوزي المكفهر آنذاك بالشكوك حول فلسفة الحكمة المتعالية، بل ويتجاوز التعظيم إلى عرض نظريات ذلك الفيلسوف الكبير والاستشهاد بها كنظريات تعبر عن وجهة نظر الإسلام، في مناطق عدة من المجابهات مع الديالكتيكية الراحلة، وكيف لا والفيلسوف: «**عشق منذ شبابه فكر صدر الدين الشيرازي وتبنى نظريته في الحركة الجوهرية وارتبط بالشيرازي واتجاهه الذي اتسم بالنبوغ والإبداع وبالتحول الموفق في استيعاب المدرستين المشائية والإشراقية بأفق صدر الدين الكبير**»[4].

كتب الدكتور «**علي التميمي**» حول نظرية الحركة الجوهرية لصدر المتألهين وعلاقة الفيلسوف الصدر بها فقال: «**كان الفلاسفة والعلماء يرتابون كثيراً حول أمر النظرية ونتائجها وقد سمعت من أحد طلاب العلم أن هناك من يدعي أن نظرية الحركة الجوهرية تؤدي إلى ما تؤدي إليه نظرية دارون في أصل الأنواع وبذلك امتلك العلماء وطلاب العلم الخوف من الاقتراب من النظرية وظلت هي والسفر الخالد (الأسفار**

(١) المصدر السابق، ص ١٣٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣٢.
(٣) المصدر السابق، ص ١٣٤.
(٤) انظر: حيدر، آل حيدر، ماذا جاء حول فلسفتنا، ص ٤٤.

العقلية) موضع إعراض ولكن الجرأة والمبدئية وسعة الاطّلاع الفلسفي الذي امتلكه الصدر استطاع أن يفك الحصار حول نظرية الحركة الجوهرية ولو بشكل جزئي فتح أمامها بصيصاً من الضوء الذي نأمل أن يتسع حتى نتجاوز روح الانغلاق إلى حيث است نشاق عبير البحث العلمي بعيداً عن التحيز والجمود الذي لا يخدم مسيرة الثقافة والعلم»[1].

وأما «**الأسس المنطقية للاستقراء**» ففيه برز الصدر فيلسوفاً مبتكراً لنظرية **جديدة** في باب علم المعرفة والمنطق. **فقد** قدم للاستقراء تفسيراً جديداً يختلف فيه عن سائر الفلاسفة لا سيما «**أرسطو**» زعيم مناطقة العالم. إلا أن نظريته تلك والتي تعتبر بمثابة انقلاب عميق في الفلسفة القديمة ظلت بعيدة عن دراسة الدارسين لها فلم يتناولها المحققون بالتحليل والبحث.

وبعد فنأمل أن تقوم المحافل العربية بمساعدة الجيل العربي المثقف على الارتشاف من المعين العلمي لعلماء الإسلام كأمثال الفيلسوف الصدر، حتى يأتي يوم يجد العربي فيه المفهوم الأصيل للعالم على مستوى الرؤية الكونية شامخاً في تراث فلاسفة الإسلام.

---

(١) انظر: التميمي، علي، نظرية الحركة الجوهرية والإبداع الفلسفي، مجلة الثقافة الإسلامية، ص ٢٠٧.

الفصل الثالث

تعليقات الباب الثالث

تعليقة عن الفيلسوف المطهري

(الهامش رقم ١ صفحة ١٢٢ في الباب الثالث)

لقد أكثرنا من ذكر الآراء الفلسفية للمطهري دون أن نقدم عنه فكرة للقارىء الكريم فنقول: هو أحد المتأخرين ذوي أعمال فلسفية عديدة وكبيرة ينتمي إلى مدرسة صدر المتألهين الشيرازي الفلسفية، قضى سبعة أعوام في دراسة الفلسفة عند الفيلسوف الطباطبائي.

جاء في كتاب «جولة في حياة مطهري»: «**للأستاذ جهود مكثفة في مجال نقد الفلسفة المادية فقد بدأ دراستها مباشرة وقام بمقارنتها بمعارف الفلسفة الإلهية فأدرك بوضوح ضعفها وخواء أسسها، يقول: كنت أطالع بشوق وحب وعشق كبير للفلسفة الإلهية والفلسفة المادية وأناقشهما وتيقنت بصورة جازمة أن الفلسفة المادية ليست بفلسفة حقيقية وكل من يفهم الفلسفة الإلهية يعلم أن جميع أفكار الفلسفة المادية أوهام لا أكثر**»[١].

وأضاف الكتاب المذكور: «**كان متبحراً في فلسفة المشائين وكتب ابن سينا حيث كان الوحيد في مستوى الدكتوراه في هذا الفرع الفلسفي في كلية الإلهيات. وإلى جانب ذلك كان على إحاطة تامة بالحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي الذي كان يكن له احتراماً وعشقاً مشهوداً في جميع كتاباته الفلسفية حيث كان يعتبر آراء صدر المتألهين ذروة الفكر الفلسفي، وله نظريات جديدة مبتكرة في العديد من المعضلات الفلسفية الدقيقة. وهذه النظريات توضح أنه صاحب رأي معتبر في القضايا الفلسفية وقد صرح الطباطبائي بهذه الحقيقة، وقد درس المطهري كتب**

---

(١) جولة في حياة مطهري، لجماعة من الأساتذة، ص ٣٢.

الفلسفة الإسلامية كالشفاء لابن سينا والمنظومة للسبزواري والأسفار لصدر المتألهين على مدى سنين طويلة في مدرسة مروي وكلية الإلهيات في طهران وحوزة قم»[1].

ونشرت مجلة **العالم في عددها ١٧٤** مقالة بعنوان «**مرتضى المطهري في سلسلة العرفاء الإلهيين**» لكاتبها **طراد حمادة** جاء فيها: «**يعتبر الفيلسوف الإسلامي مرتضى المطهري في سلسلة العرفانيين الإلهيين الذي عملوا على التوفيق الكامل بين الدين والفلسفة والتصوف والمزج بين العقل والإيمان والاستدلال والذوق، هذه المدرسة الفكرية التي تأصلت جذورها عند العرفانيين الإلهيين لم ينقطع سيرها قط بل ظلت موصولة الحلقات ثرية التجارب المتلاحقة منذ صدر الدين الشيرازي الذي يعتبر صاحب فلسفة مزيجة موحدة مبتكرة وحتى الطباطبائي**»[2].

وإن أحب القارىء الكريم الاطّلاع على أعمال هذا الفيلسوف الإلهي الفلسفية فليراجع:

١ ـ أسس الفلسفة والمذهب الواقعي للطباطبائي (٥ مجلدات)
٢ ـ الدوافع نحو المادية
٣ ـ العدل الإلهي
٤ ـ المقالات الفلسفية (٣ مجلدات)
٥ ـ شرح المنظومة الفلسفية للحكيم السبزواري
٦ ـ نقد الماركسية
٧ ـ الحركة والزمان
٨ ـ دروس من كتاب الشفاء للشيخ الرئيس

---

(١) المصدر السابق.
(٢) انظر مجلة العالم، العدد ١٧٤، ص ٥٦.

الخاتمة

ها نحن أولاء، نقف على أعتاب الباب الخاص بالطبيعة، مجتازين بتوفيق الله، مرحلة شديدة الوعورة، كثيرة التشعب، إلا أننا هذه المرة لا نعتزم الغور، خلافاً لما كنا قد عزمنا عليه بادىء الأمر، ولنا عذرنا في ذلك لعل القارىء الكريم يجد له بعض القبول، إذ إن مراجعة وفحص ما مرّ من الأبواب والفصول كشف عن إهمال وقع تجاه بعض المسائل إذ لم يعط لها حق البيان والتوضيح كما يجب، فلكي نتجنب ذلك في الباب السادس من جهة ونعالج ما أهمل في الأبواب الفائتة من جهة أخرى، آثرنا الانتظار مدة من الزمن، لإعداد بحث يشمل «الطبيعة وما وراء الطبيعة» بأسلوب كوزمولوجي، يبدأ من الأسفل حيث التغير والحركة والمادة صاعداً إلى الأعلى حيث الديمومة والثبات والتجرد.

ومع أن العجز في البيان قد أخذ من الأبحاث الماضية محلاًّ، فإن لوناً من الوضوح ـ أو هكذا يتراءى لنا ـ قد شمل مسائل الفلسفة الإسلامية بحيث أصبحت بارزة المعالم، يستطيع القارىء مقارنتها بالفلسفة الغربية ليكتشف البون الشاسع بينهما وليعلم أنّا كنا محقين في زعمنا أن الفلسفة الغربية وإن كانت تحوي آراء مثيرة للإعجاب، إلا أنها مصابة بقصور يمنعها من تقديم حلول شافية للمشكلات الفلسفية الكبيرة التي سعت البشرية لحلها، وعليه فالقول الفصل في المسائل المبحوثة في الكتاب، هو للفلسفة الإسلامية فحسب، الأمر الذي دللنا القارىء عليه خلال الأبحاث الفائتة، لذا يجدر على القائمين عليها تقديمها إلى الأجيال المؤمنة في حلة قشيبة تمهيداً لتقديمها إلى العالم كله في خط الدعوة إلى التوحيد عن بينة.

لقد كان غرض هذا الكتاب تقديم فكرة واسعة عن مسائل الفلسفة الإسلامية، ليس فقط إلى عصر ابن رشد، الفيلسوف الذي يعتقد البعض عن علم أو جهل، أن عصره كان آخر عصور الفلسفة الإسلامية، متجاهلين بذلك أروع عصورها على الإطلاق، فقد سلكنا طريقاً يتجاوز عصره، بل يتجاوز عصر صدر المتألهين نفسه، الفيلسوف الذي سعى الكتاب لإبراز آرائه الفلسفية بصورة خاصة، ليصل إلى هذا

العصر، الذي ظهر فيه نخبة من الفلاسفة عملوا على توطيد أسس البناء الميتافيزيقي للتوحيد في مواجهة أطروحات الإلحاد وفقاً لمنهج صدر المتألهين، فحققوا بذلك نجاحاً باهراً أطلعنا القارىء عليه في شتى أبحاث الكتاب، فمن الحري بنا العودة إلى هذا التراث العظيم للتزوّد منه، وامتلاك رؤية كونية تبرهن التوحيد الخالص وتذود عنه وصدق القائل: «**إن المسلمين ينامون على ثروة من الحكمة.. عندما نعود إلى الفلسفة الإسلامية فإننا سنجدها غنية بمكنونات الحكمة، والتي يجهلها غالبية المسلمون المعاصرون وسندرك أن الكثير من المعارف التي نبحث عنها لدى جهات أخرى موجودة في شكلها الصافي وغير المغشوش بين أيدينا، بالرغم من أننا لا ندري وجوده**»[١].

والمراجعة في مسقط بتاريخ ١٨ من ذي الحجة عام ١٤١٤ الهجري الموافق ٢٩ من شهر حزيران/ يونيو سنة ١٩٩٤ الميلادي، نسأل الله تبارك وتعالى أن يتقبل هذا العمل بأحسن قبوله والحمد لله رب العالمين.

---

(١) Husain Nasar, Islamic life and Thought, p.153.

مصادر ومراجع الكتاب
حسب أسبقية ذكرها

أولاً: المصادر العربية والمترجمة إلى العربية:

الكتاب	المؤلف
١ ـ أسس الفلسفة والمذهب الواقعي	محمد حسين الطباطبائي، تعليق مرتضى المطهري، ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني
٢ ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين	أبو الحسن الندوي
٣ ـ موسوعة الفلسفة	عبد الرحمن البدوي
٤ ـ الفلسفة في الوطن العربي المعاصر	ندوة المؤتمر العربي الفلسفي الأول
٥ ـ علي والفلسفة الإلّهية	محمد حسين الطباطبائي
٦ ـ العدل الإلّهي	مرتضى المطهري، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني
٧ ـ الفلسفة المعاصرة في أوروبا	بوشنسكي، ترجمة: عزت قرني
٨ ـ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة	محمد تقي المصباح اليزدي ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني
٩ ـ القرآن المجيد	كتاب الله العزيز
١٠ ـ نظرية المعرفة	جعفر سبحاني
١١ ـ نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب	محمود زيدان
١٢ ـ دائرة معارف القرن الرابع عشر	فريد وجدي
١٣ ـ من فلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية	محمد عبد الرحمن مرحبا
١٤ ـ العلم في منظوره الجديد	أغروس وأستانسيو، ترجمة: كمال خلايلي
١٥ ـ مشكلة الألوهية	مصطفى غلاب
١٦ ـ مذاهب فلسفية	محمد جواد مغنية

١٧ ـ الله والوجود والإنسان عماد الدين الجبوري
١٨ ـ الوجودية مذهب إنساني جان بول سارتر، منشورات دار مكتبة الحياة. (المترجم غير مذكور)
١٩ ـ فلسفتنا محمد باقر الصدر
٢٠ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة محمد بن إبراهيم الشيرازي
٢١ ـ الأيديولوجية المقارنة محمد تقي المصباح اليزدي ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني
٢٢ ـ تعليقة على نهاية الحكمة محمد تقي المصباح اليزدي
٢٣ ـ أصالة الروح مرتضى المطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي
٢٤ ـ خريف الفكر اليوناني عبد الرحمن البدوي
٢٥ ـ الدوافع نحو المادية مرتضى المطهري، ترجمة: محمد علي التسخيري
٢٦ ـ أفلاطون في الإسلام عبد الرحمن البدوي
٢٧ ـ الفلسفة مرتضى المطهري، ترجمة: محمد شقير
٢٨ ـ أرسطو مصطفى غلاب
٢٩ ـ المبدأ والمعاد ابن سينا
٣٠ ـ الشفاء ابن سينا
٣١ ـ طريق الفيلسوف جان بال، ترجمة: أحمد حمدي محمود
٣٢ ـ الجبر الذاتي زكي نجيب محمود ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام
٣٣ ـ الشواهد الربوبية محمد بن إبراهيم الشيرازي
٣٤ ـ فيلسوفان رائدان جعفر آل ياسين
٣٥ ـ فيلسوف عالم جعفر آل ياسين
٣٦ ـ صدر الدين الشيرازي جعفر آل ياسين
٣٧ ـ هرم الوجود مهدي الحائري، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني
٣٨ ـ المشاعر محمد بن إبراهيم الشيرازي

٣٩ ـ تيارات الفكر الفلسفي	اندريه كريسون، ترجمة: نهاد رضا
٤٠ ـ الموسوعة العربية الفلسفية	معن زيادة
٤١ ـ هكذا تكلم زرادشت	نيتشه، ترجمة: فليكس فارس
٤٢ ـ الله يتجلى في عصر العلم	نخبة من العلماء الأمريكيين
٤٣ ـ موجز في تاريخ الزمان	استيفن هوكنغ، ترجمة: عبد الله حيدر
٤٤ ـ دراسات فلسفية	عثمان أمين
٤٥ ـ أفلوطين رائد الوحدانية	غسان خالد
٤٦ ـ الإشارات والتنبيهات	ابن سينا
٤٧ ـ نهاية الحكمة	محمد حسين الطباطبائي
٤٨ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية	ماجد فخري، ترجمة: كمال اليازجي
٤٩ ـ الفكر اليوناني ما قبل أفلاطون	حسين حرب
٥٠ ـ نظرية المكان في فلسفة ابن سينا	حسن مجيد العبيدي
٥١ ـ وحدة الوجود في الفكر العربي المعاصر	محمد الراشد
٥٢ ـ رسالة في لقاء الله	حسن زاده آملي
٥٣ ـ دراسات في العقيدة الإسلامية	محمد جعفر شمس الدين
٥٤ ـ حوار بين الإلّهيين والماديين	محمد الصادقي
٥٥ ـ الجانب الإلّهي عند ابن سينا	سالم مرشان
٥٦ ـ رسالة في حدوث العالم	محمد بن إبراهيم الشيرازي
٥٧ ـ أفلاطـون	حسين حرب
٥٨ ـ أرسطو	عبد الرحمن البدوي
٥٩ ـ الجانب الإلّهي في التفكير الإسلامي	محمد البهي
٦٠ ـ تفسير القرآن الكريم	محمد بن إبراهيم الشيرازي
٦١ ـ من أفلاطون إلى ابن سينا	جميل صليبا
٦٢ ـ معجم الفلاسفة	جورج طرابيشي
٦٣ ـ المعجم الفلسفي	جميل صليبا
٦٤ ـ مباحث في علم الكلام والفلسفة	علي الشابي
٦٥ ـ نحن والتراث	محمد عابد الجابري
٦٦ ـ تكوين العقل العربي	محمد عابد الجابري

٦٧ ـ بنية العقل العربي — محمد عابد الجابري
٦٨ ـ مذبحة التراث في الفكر العربي المعاصر — جورج طرابيشي
٦٩ ـ ابن سينا وحضوره الفكري بعد ألف عام — جيرار جهامي
٧٠ ـ معرفة الذات وصياغتها من جديد — محمد تقي المصباح اليزدي
ترجمة: محمد علي التسخيري
٧١ ـ شرح المنظومة — هادي السبزواري، تعليق حسن زاده آملي، تحقيق: مسعود طالبي
٧٢ ـ محمد باقر الصدر
٧٣ ـ ماذا جاء حول فلسفتنا — حيدر آل حيدر
٧٤ ـ جولة في حياة المطهري — جماعة من الأساتذة

ثانياً: المصادر الأجنبية:

٧٥ ـ Islamic Life and thought — Hussain Naser
٧٦ ـ أصول فلسفة (فارسي) — محمد حسين الطباطبائي
تعليق مرتضى المطهري
٧٧ ـ مقالات فلسفي (فارسي) — مرتضى المطهري

ثالثاً: المجلات:

٧٨ ـ مجلة الثقافة الإسلامية عدد ٢٧
٧٩ ـ مجلة الفجر عدد ٢
٨٠ ـ مجلة العالم عدد ١٧٤

رابعاً: الجرائد

٨١ ـ جريدة الخليج الصادرة بتاريخ ١٩٩٢ ـ ٨ ـ ٢٤

اجمالي عدد المراجع: ٨١ مرجع.

فهرس الأعلام

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ش ـ

ـ ص ـ

ـ ط ـ

ـ ع ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

الفهرس الإجمالي لمواضيع الكتاب

الباب الثاني: النفس

الباب الثالث: الألوهية

الباب الرابع: تعليقات وملاحق

يسعى هذا الكتاب لتقديم تصور أولي وبالخطوط العريضة عن بعض جوانب ما اصطلح عليه «بالمشكلات العقلية الكبرى» وهي مشكلة المعرفة ومشكلة النفس ومشكلة الألوهية (مع ما في التعبير من تسامح) ومشكلة الطبيعة حيث يعرض الآراء التي توصلت إليها الحضارات الفلسفية البشرية في مختلف مراحلها ابتداء بالعهد الإغريقي الأول ومروراً بالحضارة الإسكندرانية وآراء الفلاسفة الأوروبيين وانتهاء بتحقيقات الفلاسفة المسلمين لا سيما الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر المتألّهين محمد بن إبراهيم الشيرازي» آخر مجدّدي الفلسفة الإسلامية، الرجل الذي تدين الفلسفة الإسلامية له بالشيء الكثير لما حقق لها من إنجازات والتي كان لها الأثر الأكبر في إعطائها هذا الرونق الذي تتمتع به اليوم.

DAR
AL SAQI
دار الساقي